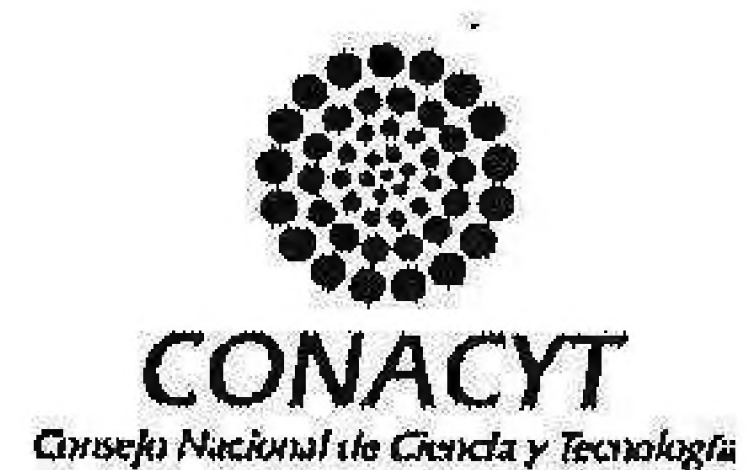


CENTRO DE ESTUDIOS HISTÓRICOS

HISTORIA / *FIN DE SIGLO*

Guillermo Zermeño Padilla
(editor)



907.2

H67326

Historia/Fin de siglo / Guillermo Zermelo Padilla, editor. -- 1a. ed.
-- Ciudad de México : El Colegio de México, Centro de Estudios
Históricos, 2016.
311 p. : fot. ; 22 cm.

ISBN 978-607-628-063-8

Incluye referencias bibliográficas

1. Historiografía -- Siglo XXI. 2. Historia -- Filosofía -- Siglo XXI.
3. Historiografía -- Congresos. 4. Historia -- Metodología -- Congresos.
5. Historia -- Investigación -- Congresos. I. Zermelo Padilla, Guillermo
1947-, ed.

Este libro se publica gracias al apoyo del Conacyt

Primera edición, 2016

D.R. © El Colegio de México, A. C.
Camino al Ajusco 20
Pedregal de Santa Teresa
10740 Ciudad de México
www.colmex.mx

ISBN: 978-607-628-063-8

Impreso en México

ÍNDICE

Agradecimientos	9
Introducción: la historia, ¿en el umbral de un nuevo siglo? <i>Guillermo Zermeno</i>	11
Creer en la historia ayer y hoy <i>François Hartog</i>	27
Sesión de preguntas	47
Espacializar nuestros conceptos de tiempo: espacio y lugar <i>Alfonso Mendiola</i>	59
Sesión de preguntas	91
La ficción externa y la historiografía <i>Luiz Costa Lima</i>	101
Sesión de preguntas	114
Nuestro amplio presente. Sobre el surgimiento de una nueva construcción del tiempo y sus consecuencias para la disciplina de la historia <i>Hans Ulrich Gumbrecht</i>	123
Sesión de preguntas	134
Desenredando la modernidad <i>Saurabh Dube</i>	147
Sesión de preguntas	164
Los historiadores y la diversidad social <i>Juan Pedro Viqueira</i>	181

Genocidio, ciencia, etno-suicidio: la extirpación de las idolatrías en los Andes coloniales y su variante contemporánea	
<i>Laurence Cuelenaere y José Rabasa</i>	219
Sesión de preguntas	245
La historia en perspectiva, una alternativa de futuro	
<i>José Enrique Ruiz-Domènec</i>	263
Sesión de preguntas	287
Sobre los autores	299
Índice onomástico	303

AGRADECIMIENTOS

En la confección de este libro fue fundamental el apoyo que me brindó Aurelia Valero durante todo el proceso. Ella amparó desde el principio con entusiasmo, inteligencia y acuciosidad este proyecto, y cuidó con toda diligencia los muchos detalles para su edición (transcripción, corrección y traducción de algunos de los textos). Para ella mi especial agradecimiento. Durante la organización del coloquio, su logística y desarrollo, recibí también el apoyo inapreciable y eficaz de Roxana Álvarez y Tania Campos, asistentes de la Dirección del Centro de Estudios Históricos. En diferentes fases del proyecto de investigación conté además con la amistad de Nadine Béligand y con la colaboración de mis asistentes, Alejandra Pinal Rodríguez, Pamela Loera y Alejandro Cheirif. Asimismo reitero mi gratitud a Ariel Rodríguez Kuri, director entonces del Centro de Estudios Históricos, y a Erika Pani, su actual directora, por haber acogido y apoyado este proyecto. Quiero manifestar también mi agradecimiento a El Colegio de México, a sus autoridades y colegas, a Javier Garciadiego Dantan, por el apoyo recibido y dar viabilidad a esta empresa y al Conacyt por aprobar y financiar este proyecto de investigación relacionado con la historia de la escritura de la historia. Extiendo igualmente mi reconocimiento a los colaboradores de este volumen y al público asistente (de quienes también se recupera su participación), por sus intervenciones, sus reflexiones y su trabajo, en especial por compartir algunas de las cuestiones que rodean a la historiografía en este nuestro nuevo "fin de siglo", tiempo de encrucijadas. Por supuesto, es verdad también que este libro no es sino el signo y la expresión de una amistad compartida, gracias al tiempo y a la historia.

INTRODUCCIÓN: LA HISTORIA, ¿EN EL UMBRAL DE UN NUEVO SIGLO?

Guillermo Zermeño

Por supuesto, tradición no quiere decir mera conservación, sino transmisión. Pero la transmisión no implica dejar lo antiguo intacto, limitándose a conservarlo, sino aprender a concebirlo y decirlo de nuevo.

H. G. GADAMER¹

Este libro surge de la provocación aludida en el epígrafe: la de atreverse a mirar atrás, a examinar la tradición recibida para decirlo de nuevo. Emerge desde luego de las inquietudes y perplejidades de nuestro presente extendido. Pero también es expresión de una celebración, noción que en su nombre lleva la idea de un regreso al origen. De hecho, lo que el lector tiene en sus manos es la compilación de las conferencias organizadas en el otoño del 2011 con motivo de la conmemoración del septuagésimo aniversario de la fundación del Centro de Estudios Históricos de El Colegio de México en 1941.

Con este fin se invitó a ocho distinguidos especialistas procedentes de diversas disciplinas e instituciones para pensar y repensar lo que la historia es y ha sido o podría ser en el futuro. En este libro, además de las conferencias revisadas para su publicación, se ha recuperado el diálogo y la discusión abierta con el público al final de las exposiciones.² Su inclusión puede sorprender a más de uno. Es verdad que por lo general no se acostumbra en nuestro medio. Sin embargo, hemos decidido hacerlo al pensar que a la

¹ GADAMER, *Arte y verdad de la palabra*, p. 116.

² Con excepción de la conferencia de Juan Pedro Viqueira, a la cual no pudo dar lectura pública por causas de fuerza mayor.

riqueza propia de cada exposición se añade la relacionada con las reacciones *in situ* suscitadas por las intervenciones. De esa manera, se han conservado y se regresan ahora por escrito las voces de quienes estuvieron presentes durante las conferencias, y se les hace llegar ahora al público en general. A la riqueza de cada una de las intervenciones se suma entonces la propia de la interlocución e intercambio presencial. Esta tensión creativa entre la soledad y tiempos de la escritura, y el “ruido” de “lo público” se trasmina en este acto conmemorativo plasmado ahora en forma de libro.

Se trataba no tanto de llegar a un puerto seguro, poseedor de todas las certezas y respuestas tranquilizadoras, sino de respetar las inquietudes y búsquedas inscritas en el propio trabajo de los investigadores. Así, durante su comparecencia los autores se dedicaron, como en un laboratorio, a diseccionar la historia y algunos de sus objetos de estudio, sin alejarse de sus propias trayectorias y senderos intelectuales, para pensar y repensar lo que se ha hecho, se hace o se puede seguir haciendo con disciplinas como la historia, la antropología, la literatura, la filosofía, las ciencias sociales y las humanidades en general. De esa forma pensamos que el lector tiene en las manos un material muy valioso y sugerente para pensar o repensar por cuenta propia algunos aspectos relacionados con lo que se puede esperar de la historia en este cambio de siglo.

Asimismo, la pregunta sugerida en el título proviene de algunas reflexiones del semiólogo ruso Iuri Lotman. “Clío en la encrucijada” nos permite aludir a posibles “fines de siglo”, a posibles mutaciones y desenlaces relacionados con la historiografía. Lotman nos recuerda un adagio romano: *Nomen est omen* (“El nombre es presagio”), que al parecer se remonta a Plauto y que podría curiosamente aplicarse a la cronología histórica, es decir, aquella forma cultural de organizar el tiempo que separa los siglos, las décadas, los días, los hechos históricos, e introduce nociones como “principio de siglo” y “fin de siglo”; una y otra se determinan por el establecimiento de un punto de partida o de llegada y se guían, en ese sentido, por convenciones generalmente externas con respecto a la dinámica propia de los acontecimientos históricos.³ Por otro lado, es verdad también que el tiempo que estamos viviendo se ha prestado desde hace algunos años a revisiones y balances periódicos sobre el estado que guarda

³ LOTMAN, “Clío en la encrucijada”, p. 244.

la historiografía,⁴ o incluso a revisar la historia de diversos “fines de siglo”⁵ que requieren de una explicación.

Para la historiografía mexicana estos balances no son algo nuevo. La dinámica misma de la disciplina histórica ha solicitado periódicamente diferentes balances de toda clase. De esa manera, además de nutrirse a sí misma, ha orientado sus prioridades temáticas y de investigación. Al mismo tiempo, a lo largo de su desarrollo se ha ido sedimentando una especie de memoria escrita del pasado mexicano que funciona como referente y guía de lo que supuestamente ha sido y se puede esperar de la historia. Al plantearse la cuestión acerca de si la historiografía se encuentra en transición o en una encrucijada en estos comienzos de siglo o de milenio, la pregunta gira en torno a lo que todavía cabe hacer o esperar de la historiografía para el futuro.

Uno de los problemas cruciales que enfrenta la historiografía contemporánea, destacado por una gran variedad de pensadores e historiadores como François Hartog, tiene que ver con la transformación social del régimen moderno de historicidad, sin el cual no se entiende la aparición y el desarrollo de la ciencia de la historia surgida en el siglo XIX. El dominio creciente de un “presente presentista” —periodo propicio a una serie ilimitada de celebraciones y conmemoraciones— se asocia al sintagma “Historia/*Fin de siglo*” para referirnos a la “crisis del historicismo” que encierra la pérdida de centralidad de la historia en las sociedades contemporáneas y a su tendencia creciente a la fragmentación narrativa.⁶ Esto sólo nos estaría indicando “el fin de la historia” tal como fue concebida en el siglo XIX y la emergencia durante la segunda mitad del siglo pasado de un nuevo espacio de trabajo que invita a ser pensado y reflexionado.⁷ El problema consiste en que el siglo recién concluido heredó el modelo historiográfico del siglo XIX y, en muchos sentidos, sus reflejos parecen seguir condicionando los procedimientos de la disciplina de

⁴ Algunos ejemplos sin pretensión de exhaustividad son las compilaciones de VÁZQUEZ DE PRADA, OLÁBARRI y CASPISTEGUI, *En la encrucijada de la ciencia histórica hoy*; CANNADINE, *¿Qué es la historia ahora?*; VERA HERNÁNDEZ, PANTOJA REYES, ESPINOSA CABRERA y ROZAT DUPEYRON, *Los historiadores y la historia*; o el manual producido por SÁNCHEZ MARCOS, *Las huellas del futuro*.

⁵ Al respecto BRIGGS y SNOWMAN, *Fins de siècle*.

⁶ Sobre la crisis del historicismo véase OEXLE, *L'historisme en débat*.

⁷ Algunas reacciones críticas frente a esta situación global de la historiografía se pueden seguir en historiadores como BERKHOFER, *Beyond the Great Story*; y NIETHAMMER, *Posthistoire*.

la historia.⁸ Sin embargo, habría una diferencia fundamental entre lo que se pensaba al final del siglo XIX y nuestro siglo, relacionada con la concepción de la finitud y la contingencia. Unos y otros, habitantes finiseculares, coincidirían en saberse mortales; unos y otros habrían aceptado que el universo es limitado, pero entre aquellas generaciones y las nuestras habría una actitud que las separaría sustancialmente: su relación con el futuro.

De hecho la organización de este ciclo de conferencias se estructuró a partir de una inquietud cada vez más generalizada: la de vivir en un tiempo dominado por el presentismo. Esta preocupación en sentido estricto no sería totalmente nueva. De alguna manera está presente en los inicios de la profesionalización de la historia y su búsqueda de objetividad y neutralidad. Como una reacción al peso del presente y sus prejuicios en la mente del historiador se va a formalizar un programa de estudios y de formación de historiadores que radicalizará la defensa irrestricta de la posibilidad de objetivar el pasado sin más. Sin embargo, retrospectivamente esta pretensión contiene un aspecto paradójico ya que se da en el momento en el que muy probablemente el régimen moderno de historicidad se estaba colapsando. Resultaría así que la expansión de la práctica historiográfica como actividad profesional durante el siglo XX tendría lugar en el momento en el que el sentido de la temporalidad, sustento de la historiografía científica, se estaba agrietando. Se tendría que la democratización de la práctica historiográfica como actividad profesional se estaba dando en el momento en el que el régimen de historicidad moderno (consolidado en el siglo XIX) tendía a colapsarse.

Al respecto se podrían enumerar múltiples manifestaciones en todos los campos de la ciencia y de la cultura. De ello existen múltiples indicios bajo las denominaciones de "modernismos" y "modernizaciones" en diferentes campos del arte y la cultura. Pero pensemos también en la introducción del principio de la relatividad desarrollado a partir de la teoría de Albert Einstein que disuelve la noción de espacio absoluto y la abre a la identificación de múltiples focalizaciones de un mismo objeto dependientes de la ubicación desde donde es observado.⁹ En ese sentido la historiografía profesional

⁸ De esta situación se habían percatado ya a fines de la década de 1960 historiadores como CONKIN y STROMBERG, *The Heritage and Challenge of History*.

⁹ Son reflexiones que emergen y acompañan a algunos de los grandes pensadores del periodo. Al respecto se puede consultar el texto de historia intelectual de HODGES y LACHS, *Pensando entre las ruinas*.

en sus orígenes estaría envuelta en una paradoja o crucigrama no resueltos del todo. Y es que, a pesar de las evidencias del colapso del historicismo del siglo XIX (que implica una transformación de las relaciones espacio-temporales), tuvo lugar la multiplicación y la masificación de la historia en su doble carácter de docencia e investigación del pasado siguiendo las pautas establecidas durante el siglo XIX. Se privilegiaron los estudios monográficos en diferentes escalas, micro o macro, y las historias generales estratificadas de acuerdo a un orden de prioridades teórico-conceptuales, buscando con ello explicar el presente a partir del pasado. En ese orden de cosas, tampoco es gratuita, al parecer, la duda constante acerca de la identidad científica de la historia, de si era arte o ciencia, verdad o ficción, ciencia social o saber literario, hasta que a finales del siglo pasado se postuló que no se trataba en la historiografía sino de la "historia sin más". No obstante, se seguirían editando libros y compilaciones de artículos acerca del por qué y para qué de la historia, expresiones que evidenciarían los frágiles cimientos de la construcción científica de la historiografía, envuelta en la duda e incertidumbre acerca de su propio carácter e identidad.

Desde luego, no es éste el lugar ni fue la intención de este libro caer otra vez en la "tentación epistemológica" denunciada por Pierre Chaunu en la década de 1970, ni de intentar ofrecer "la teoría correcta" del conocimiento histórico. Más bien, con el título *Historia/Fin de siglo* se pretende únicamente poner en juego lo que alguna vez Carl Schorske, en su libro ya clásico sobre el fin de siglo vienes, identificaba como los síntomas de un mundo que se tambaleaba a la vez que se presentaba como un caldo de cultivo propicio al desarrollo de otra cultura del tiempo histórico. En ese contexto, sus innovaciones en los diferentes campos de las artes y la literatura, la arquitectura, la economía y el psicoanálisis, romperían los lazos que los ataban, más o menos deliberadamente, a la concepción de la historia y las artes narrativas tradicionales propias del liberalismo decimonónico en las que habían crecido. En particular, muchos de ellos intentarían establecer un vínculo más próximo a la naturaleza de las cosas, que evoca en cierto modo los tiempos del romanticismo de finales del siglo anterior, a la vez que rompía con una concepción demasiado lineal y cronológica del tiempo histórico.¹⁰

¹⁰ SCHORSKE, *Viena Fin-de-Siècle*, p. 12.

Sin embargo, llama la atención también que en el ambiente de finales del siglo XIX, la ciencia, la técnica, las artes y la producción de bienes de consumo todavía prometían una expansión desbordante. Hoy, sin embargo, la visión de los límites al desarrollo, un temor a la superpoblación, la inseguridad, el recelo ante las fusiones de los colosos empresariales, el pavor y los estragos en la salud debidos a la degradación del medio ambiente, la escasez de agua o aire puro y de los recursos naturales, ponen reparos a la ilusión de seguir creciendo como hasta ahora. Por otro lado, hacia 1900 no había medios de comunicación de masas, a excepción de la prensa escrita. Apenas se había expandido la publicidad, la fotografía era aún un privilegio de las élites y el cine recién estaba emergiendo. De la televisión sólo podría hablarse hasta después de 1945.¹¹ El mundo era una entidad todavía por conectar y conocer, un espacio abierto por colmar, por llenarse sus vacíos. Hoy “por el contrario todo parece rastreado, censado, inventariado, y los exotismos se han ido cubriendo de un polvo homologador”. Se experimenta, en ese sentido, una sensación de cierre o clausura de muchas de las expectativas germinadas durante el siglo antepasado. El futuro es ya parte del presente.¹² Esta nueva conciencia acerca de los “límites” ha abierto nuevas posibilidades para pensar y repensar no sólo el mundo en abstracto, sino la historiografía como una forma particular de dar cuenta del “mundo” social e histórico.

En el siglo XIX se escribió una historia acorde con un tiempo perfectible y progresivo. Pero actualmente el futuro ya no exhibe los mismos contenidos que en el pasado; ha dejado de ser, como escribe Hartog, el “horizonte luminoso hacia el cual nos dirigimos”; su lugar ha sido cubierto por “una línea de sombra que hemos puesto en movimiento hacia nosotros, mientras que parecemos pisotear el aire del presente y rumiar un pasado que no pasa”.¹³ En ese sentido, es verdad que el presente se ha vuelto una categoría preponderante de la historia, mientras que el pasado, destacado por Gum-

¹¹ Hacemos mención de los medios de comunicación de masas por la importancia creciente que han tenido en el desarrollo de una nueva historia, al conectar la evolución de las relaciones entre tecnologías, cultura y sociedad.

¹² Vicente Verdú, “Vecinos”, *El País* (16 de octubre de 1999). Para el mundo político e intelectual iberoamericano no faltan esta clase de reflexiones y apuntamientos. Véase, por ejemplo, GONZÁLEZ, *Iberoamérica 2020*.

¹³ HARTOG, *Régimes d'historicité*, pp. 223-224 (en español, *Regímenes de historicidad*).

brecht, tiende crecientemente a inundarlo,¹⁴ convirtiéndose en nuestros presentes en una exigencia compulsiva a “ser visitado y revisitado”, sin que acabe propiamente de “pasar”.¹⁵

En suma, se puede afirmar que en este nuevo “fin de siglo” la historia ha cesado de escribirse prioritariamente desde la perspectiva del futuro, tal como fue proyectada desde finales del siglo XVIII.¹⁶ El pasado y las “antigüedades”, concebidos como el futuro del presente, han dejado de informar el presente. La historia, en ese sentido, se ha convertido en un espejo opaco y es posible que por esa razón haya dejado de “comunicar”, de decir algo “significativo” a las sociedades contemporáneas. Al perder su aura como oráculo del tiempo presente ahora, son los historiadores los que siguen hablando en su nombre, si bien no faltarán políticos e intelectuales que sigan esperando, frente a la historia, el juicio final. ¿Qué queda de la historia después de su “naufragio”?¹⁷ es la pregunta que nos hacemos. Koselleck en alguno de sus escritos aventuró una respuesta en sentido negativo: no es fácil creer que un nuevo concepto de historia vaya a fabricar la clave para resolver el enigma de “la historia”. A la luz de esta consideración cabe preguntarse si todavía es pertinente seguir invocando el futuro a la hora de escribir “la historia”.¹⁸

Si alternamos y combinamos los diversos textos e interlocuciones de este libro que emergen de diferentes preocupaciones intelectuales podemos reconocer que la historia se encuentra, no tanto en crisis, sino inmersa en

¹⁴ GUMBRECHT, *Lento presente*.

¹⁵ HARTOG, *Régimes d'historicité*, p. 206; *Regímenes de historicidad*, p. 224.

¹⁶ Al respecto véase el precioso ensayo de ASSUNTO *La antigüedad como futuro*. En relación con el estudio de la historia pueden consultarse WHITE, *El texto histórico como artefacto literario*; GADDIS, *El paisaje de la historia*; FRITZSCHKE, *Stranded in the Present*; GUMBRECHT, “Después de aprender de la historia”; HARTOG, *Évidence de l'histoire*; RUIZ-DOMÈNEC, *Rostros de la historia*. Desde la filosofía véase el agudo ensayo de MARQUARD, *Las dificultades con la filosofía de la historia*. El último gran intento (frustrado, visto retrospectivamente) en nuestra lengua por salvar a la historia de ese “naufragio” fue la revisión historiográfica de FONTANA, *Historia*. Desde otra perspectiva muy diferente y “esperanzadora” se puede leer el intento de redimensionar a la historia de KRACAUER, *History*.

¹⁷ La metáfora moderna del “naufragio” o “colapso” presupone necesariamente la figura del “espectador” u “observador” que intenta mantener una posición como la de un espectador situado frente al flujo y a la corriente de la historia; figura ideal que en aquel momento de tránsito entre un siglo y otro muy pronto se esfumaría, si pensamos en J. W. Goethe, uno de los representantes egregios de esta figura heroica de la modernidad, tras los efectos de la batalla de Jena de mayo de 1807. BLUMENBERG, *Naufragio con espectador*.

¹⁸ Reflexiones similares pueden encontrarse en HUYSEN, *En busca del futuro perdido*.

una revolución conceptual, en un proceso de reconceptualización.¹⁹ Habiendo dejado de ser el receptáculo de un destino infranqueable, la historia se ha transformado en un espacio en el que se libran luchas relacionadas sobre todo con el hecho mismo de escribir sobre el pasado. Al reflexionar sobre la naturaleza del arte en la sociedad contemporánea, Gadamer señala que el verdadero enigma de la historia tiene que ver con el problema de la simultaneidad entre presente y pasado. Esto significa que ya no hay nada en la historia que pueda identificarse como “un mero escalón” de algo previo, ni nada que pueda ser concebido como una “degeneración sin más”.²⁰ La historia vendría a ser sólo una forma de hacer y producir discursos sobre el pasado a partir del presente.

Como sabemos actualmente, esta “forma” se caracteriza por su apertura al diálogo interdisciplinario con campos como la antropología, la sociología, la filosofía, la literatura, el arte, etc. Por esa razón, en estos encuentros se buscó generar un espacio de interlocución y cruce entre disciplinas articuladas alrededor de la pregunta acerca de qué pasa o puede pasar con la historia hoy, en un mundo en el que desde el periodo de la Ilustración no han dejado de tejerse y de profundizarse los intercambios globales. Si bien, en este nuevo “fin de siglo” la cuestión acerca de los alcances y límites de esa práctica discursiva propia de la cultura occidental ha vuelto a adquirir una especial relevancia.

En esta clase de encuentros —respaldado por el Conacyt como colofón de un proyecto de investigación sobre la historia de la historiografía— hablar *de* y *sobre* la historia nos reenvía indefectiblemente a una doble práctica: la de leer y escribir, que tal vez por su obviedad han sido dejadas de lado al darse por supuesto. La escritura constituye el medio por el que se vincula el arte de escribir (y pensar) con el del lenguaje. La escritura en particular

¹⁹ Sobre la transformación semántica de la historia en este “fin de siglo” se pueden consultar, además de las obras ya mencionadas de Hartog y Gumbrecht, el ensayo clásico de KOSELLECK, “Historia *Magistra vitae*”. Dos nuevos ensayos de KOSELLECK se pueden añadir a la lista en el libro traducido e introducido por Faustino Oncina, *Aceleración, prognosis y secularización*. La transformación conceptual de la historia en este nuevo “fin de siglo” se puede entender mejor si se le contrasta con la de aquel otro “fin de siglo”. Para Europa se puede consultar del mismo KOSELLECK, *historia/Historia*; para México y el mundo iberoamericano, véanse los ensayos de ZERMEÑO, “historia/Historia en Nueva España/México”, e “Historia, experiencia y modernidad en Iberoamérica”. Les precede el ensayo programático escrito conjuntamente con MENDIOLA, “De la historia a la historiografía”.

²⁰ GADAMER, *Arte y verdad de la palabra*, p. 111.

no es más que un fenómeno lingüístico porque no se escribe sino para ser leído. Por eso, para una actividad como la historiografía, la verdadera cuestión consiste en saber qué significa “leer”, una acción que no es sinónimo de “deletrear” en tanto presupone ciertos saberes previos para captar el sentido de lo escrito. De ahí que haya *lectores* de literatura como de historia o de antropología, pero al mismo tiempo los hay como *oyentes* de relatos literarios, históricos o antropológicos no escritos.²¹ En consecuencia, nuestras formas de comprensión se relacionan no sólo con formas puramente textuales sino también con otras que pasan frente a nuestra mirada y oído.²² Al reflexionar sobre esta tríada —ver, leer, escuchar—, Gadamer complejiza lo que ha pretendido englobarse de manera simplista bajo la denominación del *linguistic turn*, entendido como una forma de desmaterialización de la realidad.²³ El problema, como se apunta en algunas de las contribuciones, se relaciona con la evolución de la cultura occidental, en particular con las modalidades impuestas por el devenir de los medios utilizados para dar cuenta de la realidad. Así, por ejemplo, en las condiciones de la época de Aristóteles (siglo IV a. C.) se podría entender que el oído tuviera primacía sobre la mirada para fijar la realidad y el “conocer” en general. Incluso la falta de oído era compensada con el aprendizaje para leer el movimiento de los labios.²⁴ Pero ahora sabemos que no siempre fue de esa manera.²⁵ Algunas de las reflexiones que el lector encontrará giran alrededor de estos problemas: el descubrir los límites del lenguaje en general y, más particularmente, los relacionados con el lenguaje temporalizado de la historia.²⁶

Es a partir de este trasfondo social y cultural que los autores de este volumen reflexionan sobre algunas de las cuestiones, o bien olvidadas y dejadas de lado, o bien recuperadas, debido al momento actual de la nueva globalización en que han vuelto a cobrar relevancia. Tales son los temas desarrollados en este volumen sobre la mutación del tiempo y la cuestión acerca de la creencia en la historia (Hartog); la nueva importancia para la

²¹ GADAMER, *Arte y verdad de la palabra*, pp. 58-59. Véase también MATURANA, “La ciencia y la vida diaria”.

²² GADAMER, “Oír-ver-leer”.

²³ Tal como está descrita en BORÓN, “¿Una teoría social para el siglo XXI?”.

²⁴ GADAMER, *Arte y verdad de la palabra*, p. 70.

²⁵ GADAMER, “Leer es como traducir”.

²⁶ GADAMER, “La diversidad de las lenguas” y “Los límites del lenguaje”.

historia de la espacialidad y la corporeidad (Mendiola); las relaciones problemáticas entre la historia y la “ficción”, y la alternativa para la comprensión de la historia desde la “ficción externa” (Costa Lima); el impacto de un “lento presente” en la historiografía contemporánea (Gumbrecht); la cuestión de los universales o la utilización por los historiadores de categorías explicativas que impiden dar cuenta de las “especificidades” de la historia (Viqueira); el problema del significado que tiene el ingreso en la modernidad como experiencia global con todas sus ambigüedades, tanto para los “sujetos modernos” como para los “sujetos de la modernidad” (Dube); la invitación a poner entre paréntesis formas cognitivas de dar cuenta de la alteridad radical inscrita en informes de grupos desplazados o aniquilados a fin de poder identificar gestos y muecas antes imperceptibles (Rabasa); o, finalmente, el esfuerzo reflexivo y autocrítico sobre las convenciones tradicionales de la historiografía para abrirse a los nuevos desafíos de una historiografía impactada por la nueva globalización (Ruiz-Domènec). Como se señaló anteriormente, aun cuando en los planteamientos se pueden rozar cuestiones epistemológicas de fondo, no existe la pretensión de ofrecer una respuesta definitiva a las preguntas abiertas. Más bien, situadas a mitad del río, entre las orillas de dos siglos, en su lectura se podrán encontrar algunas alternativas y propuestas teórico-historiográficas de gran interés y pertinencia para nuestro presente.

En este sentido, como se podrá advertir en la secuencia del capitulado, en cada una de las contribuciones existe una suerte de retorno a un pasado remoto o cercano, evocando a algunos de los pensadores más significativos de la etnología y la historia, la literatura, la filosofía, la sociología y la antropología. Dicho “retorno” y evocación del pasado de nuestras disciplinas reviste en sí mismo una especie de suspensión del tiempo y puesta entre paréntesis del frenesí propio de las tareas cotidianas, liberándolas de la reiteración de lugares comunes que nos impiden distinguir y separar lo que el tiempo se encarga de erosionar y dejar a la deriva. En cada una de las exposiciones y discusiones aparece por eso la reivindicación del tiempo propio de la historia cuyas marcas no coinciden necesariamente con el de la cronología pura.²⁷ Sin excluirlas, en rigor no se ofrece un recetario de nuevas teorías y metodologías históricas, sino el señalamiento de algunos puntos

²⁷ GADAMER, *Arte y verdad de la palabra*, pp. 102-105.

de inflexión para pensar y cuestionar lo que se hace o se puede seguir haciendo con la historia, apelando, eso sí, a una historiografía más abierta y sensible a la experimentación, sin menoscabo de las exigencias propias de la actividad científica y académica.

La mayoría de los ensayos reflexionan a partir de un hecho fundador: el momento en el que se profesionalizan nuestras disciplinas y experimentan una expansión sin precedente durante la segunda mitad del siglo xx. En este proceso llama poderosamente la atención que su emergencia e institucionalización se dé en un momento en el que han ocurrido algunas de las guerras más devastadoras de la humanidad, sin dejar de lado el final de algunos sistemas imperiales todavía activos en el siglo xix. Cada intervención posee, sin embargo, su propio peso, su mundo propio, sus propios problemas y formas de elaboración distintas. Por eso, a pesar de las coincidencias y afinidades, se pueden encontrar algunas divergencias y énfasis particulares. Las vincula, empero, una preocupación compartida acerca de los límites de una historia, herencia del siglo xix, para satisfacer los desafíos de las nuevas configuraciones sociopolíticas, científicas y culturales en las que se inscribe la praxis historiográfica de nuestro "fin de siglo".

REFERENCIAS

ASSUNTO, Rosario

- 1990 *La antigüedad como futuro. Estudio sobre la estética del neoclasicismo europeo*, traducción de Zósimo González, Madrid, Visor.

BERKHOPFER, Robert F.

- 1995 *Beyond the Great Story. History as Text and Discourse*, Cambridge, Mass., Harvard University Press.

BLUMENBERG, Hans

- 1995 *Naufragio con espectador. Paradigma de una metáfora de la existencia*, traducción de Jorge Vigil, Madrid, Visor [1979].

BORÓN, Atilio A.

- 2000 "¿Una teoría social para el siglo xxi?", *Estudios Sociológicos*, XVIII: 53 (mayo-agosto), pp. 466-467.

- BRIGGS, Asa y Daniel SNOWMAN (eds.)
 1996 *Fins de siècle. How Centuries End 1400-2000*, New Haven, Londres, Yale University Press.
- CANNADINE, David (ed.)
 2005 *¿Qué es la historia ahora?*, traducción de Rafael G. Peinado Santaella, Granada, Editorial Universidad de Granada [2002].
- CONKIN, Paul K. y Roland N. STROMBERG
 1971 *The Heritage and Challenge of History*, Nueva York, Harper & Row.
- FERNÁNDEZ SEBASTIÁN, Javier (dir.)
 2009 *Diccionario político y social del mundo iberoamericano. La era de las revoluciones, 1750-1850* [Iberconceptos-I], Madrid, Fundación Carolina/Centro de Estudios Políticos y Constitucionales/Sociedad Estatal de Conmemoraciones Culturales.
- FONTANA, Josep
 1982 *Historia. Análisis del pasado y proyecto social*, Barcelona, Crítica.
- FRITZSCHKE, Peter
 2004 *Stranded in the Present. Modern Time and the Melancholy of History*, Harvard University Press.
- GADAMER, Hans-Georg
 1998 *Arte y verdad de la palabra*, Barcelona, Paidós.
 1998 "La diversidad de las lenguas y la comprensión del mundo", en GADAMER, 1998, pp. 111-130.
 1998 "Leer es como traducir", en GADAMER, 1998, pp. 83-93.
 1998 "Los límites del lenguaje", en GADAMER, 1998, pp. 131-149.
 1998 "Oír-ver-leer", en GADAMER, 1998, pp. 69-81.
- GADDIS, John Lewis
 2004 *El paisaje de la historia. Cómo los historiadores representan el pasado*, Barcelona, Anagrama.
- GONZÁLEZ, Felipe (ed.)
 2009 *Iberoamérica 2020. Retos ante las crisis*, Madrid, Fundación Carolina, Siglo XXI Editores.

GUMBRECHT, Hans Ulrich

- 2010 *Lento presente. Sintomatología del nuevo tiempo histórico*, prólogo de José Luis Villacañas, traducción de Lucía Relanzón Briones, Madrid, Escolar y Mayo.
- 2004 *1926. Viviendo al borde del tiempo*, México, Universidad Iberoamericana.
- 2004 "Después de aprender de la historia", en GUMBRECHT, 2004, pp. 397-425.

HARTOG, François

- 2007 *Regímenes de historicidad. Presentismo y experiencias del tiempo*, traducción de Norma Durán y Pablo Avilés, México, Universidad Iberoamericana.
- 2005 *Évidence de l'histoire. Ce que voient les historiens*, París, École des Hautes Études en Sciences Sociales.
- 2003 *Régimes d'historicité. Présentisme et expériences du temps*, París, Seuil.

HODGES, Michael, y John LACHS

- 2011 *Pensando entre las ruinas. Wittgenstein y Santayana sobre la contingencia*, traducción de Víctor Manuel Santamaría Navarro, Madrid, Tecnos.

HUYSEN, Andreas

- 2002 *En busca del futuro perdido. Cultura y memoria en tiempos de globalización*, traducción de Silvia Fehrmann, México, Fondo de Cultura Económica/Goethe Institut.

KOSSELLECK, Reinhart

- 2004 *historia/Historia*, traducción e introducción de Antonio Gómez Ramos, Madrid, Trotta.
- 2003 *Aceleración, prognosis y secularización*, traducción e introducción de Faustino Oncina, Valencia, Pre-Textos.
- 1993 *Futuro pasado. Para una semántica de los tiempos históricos*, Barcelona, Paidós.
- 1993 "Historia *Magistra vitae*", en KOSSELLECK, 1993, pp. 41-66.

KRACAUER, Siegfried

- 1969 *History. The Last Things Before the Last*, Nueva York, Oxford University Press.

LOTMAN, Iuri M.

- 1998 *La semiósfera, II*, Barcelona, Ediciones Cátedra.
- 1998 "Clío en la encrucijada", en LOTMAN, 1998.

MARQUARD, Odo

- 2007 *Las dificultades con la filosofía de la historia. Ensayos*, Valencia, Pre-Textos.

MATURANA R., Humberto

- 1995 *La realidad: ¿objetiva o construida? I. Fundamentos biológicos de la realidad*, introducción de Javier Torres Nafarrate, México, Anthropos, Universidad Iberoamericana, Instituto Tecnológico y de Estudios Superiores de Occidente.
- 1995 "La ciencia y la vida diaria: la ontología de las explicaciones científicas", en MATURANA, 1995, pp. 63-102.

MENDIOLA, Alfonso y Guillermo ZERMEÑO

- 1995 "De la historia a la historiografía: las transformaciones de una semántica", en *Historia y Grafía* 4, México, Universidad Iberoamericana, pp. 245-261.

NIETHAMMER, Lutz

- 1992 *Posthistoire. Has History Come to an End?*, Londres, Verso.

OEXLE, Otto Gerhard

- 2001 *L'historisme en débat. De Nietzsche à Kantorowicz*, París, Aubier.

RUIZ-DOMÈNEC, José Enrique

- 2000 *Rostros de la historia. Veintiún historiadores para el siglo XXI*, Barcelona, Península.

SÁNCHEZ MARCOS, Fernando

- 2012 *Las huellas del futuro. Historiografía y cultura histórica en el siglo XX*, Barcelona, Universidad de Barcelona.

SCHORSKE, Carl E.

- 1981 *Viena Fin-de-Siècle. Política y cultura*, traducción de Iris Menéndez, Barcelona, Editorial Gustavo Gili [Knopf, 1961].

VÁZQUEZ DE PRADA, Valentín, Ignacio OLÁBARRI y Francisco Javier CASPISTEGUI (coords.)

- 1998 *En la encrucijada de la ciencia histórica hoy. El auge de la historia cultural*, Pamplona, Eunse.

VILLA HERNÁNDEZ, Gumersindo, José R. PANTOJA REYES,

ULIBÉN ESPINOSA CABRERA y Guy ROZAT DUPEYRON (coords.)

2006 *Los historiadores y la historia para el siglo XXI*, México, Escuela Nacional de Antropología e Historia.

WHITE, Hayden

2003 *El texto histórico como artefacto literario*, Barcelona, Paidós.

ZUMBEÑO, Guillermo

2009 "Historia, experiencia y modernidad en Iberoamérica, 1750-1850", en FERNÁNDEZ SEBASTIÁN, 2009, pp. 551-579.

2011 "historia/Historia en Nueva España/México (1750-1850)", *Historia Mexicana*, IX:3 (239) (enero-marzo), pp. 1733-1806.

CREER EN LA HISTORIA AYER Y HOY

François Hartog

"¡Un historiador que se quedara meditando fijamente sobre la situación dada a la historia no haría avanzar mucho esta historia!" Esas palabras, cargadas de ironía, son de Charles Péguy, extraídas de un texto de 1906 acerca de "La situación dada a la historia y a la sociología en los tiempos modernos".¹ Poeta, filósofo, publicista, se trata sin duda del autor que más escribió, entre el caso Dreyfus y su muerte en el campo de batalla en 1914, sobre la historia y contra la historia, aquella, al menos, que entonces triunfaba en la Sorbona y que encarnaba, a sus ojos, un trío infernal: el que reunía a Ernest Lavisse, a Charles-Victor Langlois y a Charles Seignobos, los maestros de la historia metódica a los que persiguió con saña y con sarcasmos. Temible polemista, claro está, Péguy fue también un pensador que no dejó de reflexionar acerca del concepto moderno de historia, acerca de esta historia de los modernos en la que reconoció a la nueva "ama de su mundo", es decir, no ya la vieja historia *magistra vitae*, sino una imperiosa *magistra mundi*. ¿Acaso diríamos todavía que esa "historia de fin de siglo", a la cual este ciclo de conferencias pretende interrogar, es "ama" de nuestro mundo?

La generalidad de la pregunta impone una respuesta de la misma naturaleza. Trazar un estado de la cuestión, con sus lugares e interrogantes, aventurarse en inventarios, inevitablemente incompletos, de lo que se hace aquí, allá y acullá no lograría, en efecto, hacer "avanzar" mucho la historia, por retomar las ironías de Péguy. Por mi parte me detendré en la historia como concepto y como práctica, e interrogaré a la historia como creencia. Si el siglo XIX se jactó muy pronto de ser el siglo de la Historia, ¿no se deberá también o en primer término a que se trató de aquel en que, por do-

¹ Péguy, *Œuvres en prose complètes*, p. 494.

quier, se llegó a creer en ella? Se convirtió en una creencia compartida. Que se le celebrara, que se le temiera o que se soñara con evadirla, la historia se erigió entonces en una potencia que todo lo arrastraba consigo. Se creía en ella y se creía que era posible escribirla o, mejor dicho, que era necesario captar su nuevo curso, con el fin de prepararse para actuar en el momento oportuno y de dejar espacio a la previsión.

¿Qué queda de ello en nuestros días? ¿Todavía creemos tanto en la historia? Desde hace más de treinta años, su evidencia ha sido cuestionada, en lugares y formas tan diversos como distintos, al tiempo que la historia como disciplina ha seguido su marcha, en ocasiones a gran velocidad, se trate del número de plazas y publicaciones o de los nuevos campos desbrozados o elegidos. ¿No hemos transitado desde una evidencia segura y compartida hacia una evidencia fragmentada? Y, si es verdad que hay historias para todo, ¿qué parte de ese “todo” es historia?

De esa larga aventura de una creencia, con sus periodos de certeza y otros tantos de incertidumbre, yo me detendré solamente en dos momentos: en el momento presente y en aquel que tuvo lugar a mediados del siglo xx, cuando, al finalizar la Segunda Guerra Mundial, la evidencia de la historia se encontraría muy pronto reafirmada y confirmada, incluso en Europa y, más aún, sobre todo en Europa. Es necesario añadir de inmediato que todavía existía una base sólida sobre la cual apoyarse, pese a que la Primera Guerra Mundial la había golpeado con fuerza. Aquí, en El Colegio de México, aquellos fueron los años en que nació el Centro de Estudios Históricos, hoy septuagenario. ¿Hay algún signo más contundente de la creencia en la historia y de la creencia de que es posible escribir historia y algo de historia que el vigoroso ascenso de esta institución, central en la vida intelectual y política de México? En cuanto al momento presente, serán los signos de cuestionamiento en torno a la evidencia de la historia los que retendrán mi atención: cuando los contornos del paisaje se difuminan, cuando la creencia se resquebraja o se escinde —como si se introdujera un vacío entre creer en la historia y creer que la historia es hacedera [*faisable*]—. ² En esta conferencia se trata, en suma, de la pervivencia de uno de los conceptos centrales del mundo moderno y de algunos de sus avatares.

² Sobre la problemática de la evidencia, véase HARTOG, *Évidence de l'histoire*. La versión castellana apareció como HARTOG, *Evidencia de la historia*.

¿EN QUÉ PUNTO SE ENCONTRABA LA HISTORIA
DURANTE LAS DÉCADAS DE 1950-1960?

Se podría hablar de una evidencia recobrada y reformulada. Voy a recordar tres nombres, los de dos historiadores y un antropólogo, porque tuvieron, cada uno a su manera, el interés de observar Europa desde fuera, permitiéndome así precisar el propósito de esta charla. En 1950 Fernand Braudel, al ingresar al Collège de France, pronunció una lección inaugural intitulada "Posiciones de la historia". Para un mundo nuevo, escribe, es necesaria una nueva historia, aun si la primera mitad del siglo xx permanece todavía "velada". Se trata de aquella misma que delineó en *El Mediterráneo*, su libro manifiesto publicado el año anterior y que muy pronto sintetizaría el concepto de larga duración. Para lograr transmitir la insuficiencia del "acontecimiento", que brilla pero ilumina poco, utiliza la imagen de unas luciérnagas fosforescentes asediándolo una noche, cerca de Bahía.³ Pero más importante aún, en Brasil tuvo la experiencia de contemplar el Atlántico desde sus costas occidentales, igual que de joven, cuando era profesor en Argelia, había observado el Mediterráneo desde su ribera sur. Allí se encontraba el conato de una descentralización de la mirada histórica y de otra manera de anudar el espacio y el tiempo. De un desplazamiento en el espacio se derivaba una nueva evaluación del tiempo histórico y de sus ritmos.⁴

Braudel se sentía tanto más seguro de su diagnóstico y propuesta cuanto que, el año anterior, Lucien Febvre había tomado el relevo en un artículo programático, titulado "Hacia otra historia" y fechado de modo significativo en Río de Janeiro. Febvre se hallaba, en efecto, una vez más en Brasil, en donde acababa de pronunciar una serie de conferencias, en particular en São Paulo. Febvre considera que esta nueva historia se afirmaba en tres direcciones distintas: la del programa braudeliano, la de una historia de las civilizaciones, atenta a historicidades diversas, y la del historiador comprometido con su presente. Había lanzado esas ideas desde 1946 en su *Mani-*

³ BRAUDEL, *Écrits sur l'histoire*, p. 23. Existen dos versiones castellanas de este libro, una publicada por el Fondo de Cultura Económica y otra por Alianza Editorial, ambas de 1991 [N. de la T.].

⁴ GEMELLI, *Fernand Braudel*, pp. 55-64. Hay una versión española por la Universidad de Valencia [N. de la T.].

feste des Annales nouvelles. El título era claro —“De cara al viento”—, y no menos lo era el subtítulo: *Economías, sociedades, civilizaciones*. Quería destacar así que se había ingresado en un mundo “en estado de inestabilidad definitiva” cuyas ruinas eran inmensas; en ese mundo, sin embargo, había igualmente “mucho más que ruinas y más grave aún: esta prodigiosa aceleración que, al enlazar los continentes, abolir los océanos, suprimir los desiertos, ponía en contacto brusco a grupos humanos cargados de electricidades contrarias”. So pena de ya no lograr comprender el mundo globalizado de mañana, la urgencia radicaba en dirigir la mirada, desde hoy mismo, no hacia atrás, hacia aquello que acababa de suceder, sino delante de sí, hacia adelante. “Acabado el mundo de ayer. Para siempre acabado. Si tenemos una oportunidad de salir adelante, nosotros, los franceses, será al comprender, mejor y más rápido que otros, esta verdad evidente. Soltando los escombros. Al agua, les digo, y a nadar con firmeza.” Explicar “el mundo al mundo”, responder las preguntas que se hace el hombre actual, tales eran las tareas del historiador que pretendía colocarse de cara al viento.⁵ Por su parte, la interrogante sobre *la* o, mejor dicho, *las* civilizaciones venía de más lejos: de la década de 1930. Fue, en efecto, durante la primera semana de vida de la revista *Synthèse*, organizada en 1929 por Henri Berr, que se había examinado la noción de civilización (al igual que la de evolución). Encargado del informe introductorio, Febvre condujo su investigación hasta el momento en que, al lado de *la* civilización (noción que surge en el siglo XVIII tanto en Francia como en Inglaterra), aparecen *las* civilizaciones en el habla común.⁶

Febvre y Braudel se conocieron en 1937 a bordo del buque en que volvían de Brasil. Dos años antes, en la embarcación que lo llevaba a Río, Claude Lévi-Strauss había dicho adiós al Viejo Mundo y a su “civilización enclaustrada” que encarnaba, para él, una Atenea reputada de “diosa anémica”. Quien todavía no era sino un aprendiz de etnólogo se decantaba por el Salvaje: “¡Huronos, iroqueses, caribeños, tupíes, heme aquí!”, exclamó

⁵ FEBVRE, “Face au Vent, Manifeste des *Annales Nouvelles*”, en *Combats pour l'histoire*, pp. 35, 40 y 41. A disposición del público de lengua española se encuentra FEBVRE, *Combates por la historia* [N. de la T.].

⁶ FEBVRE, “Civilisation. Évolution d'un mot et d'un groupe d'idées”, en FEBVRE et al., *Civilisation*, p. 45. Febvre retomaría esta cuestión en su prefacio a FREYRE, *Maîtres et esclaves*.

no sin cierta grandilocuencia que recuerda a la del joven Chateaubriand, cuando en 1791 desembarcó en Baltimore. Jugaba a ser el salvaje contra el moderno o, con mayor exactitud, siguiendo la práctica de la mirada a distancia que suscribió, introducía un cuestionamiento de uno y de otro. El etnólogo se enajenaba a su propia sociedad, a la vez que permanecía ajeno [*étranger*] a la sociedad que lo acogía. Asimismo, es a partir de esta experiencia de campo que formulará, un poco más tarde, la distinción, pronto célebre, entre “sociedades calientes” y “sociedades frías”. Mientras que las primeras se modelaron en un tiempo activo y ejecutivo que, en un momento dado, erigieron en principio de desarrollo, las segundas no, o todavía no o sólo parcialmente, si bien está convencido de que todas por igual son sociedades en la historia y productoras de historia, aun si cada una posee un modo distinto de ser en el tiempo.⁷ Por último, en *Raza e historia*, publicado en 1952, se enfoca, a su vez, en la cuestión de las civilizaciones. Rechazando el evolucionismo, invitó a considerar las civilizaciones, no tanto como formas escalonadas en el tiempo, cuanto desplegadas en el espacio. De ahí que resulte lógico hacer descender al progreso desde su estatuto como “categoría universal” al de “modo particular de existencia propio de nuestra sociedad”.⁸

A través de estos tres nombres transcurre una parte significativa de las renovaciones o afianzamientos de la posguerra: una atención dirigida hacia las civilizaciones y sus especificidades, y que comporta cierto relativismo; la larga duración, misma que Braudel se ocupa de promover, en vista de la paulatina constitución, tal como anhelaba, de un mercado común de las ciencias sociales; y el Salvaje, cuyo papel será un tanto más ambiguo. En el marco de una empresa estructural, este último fue en ocasiones utilizado o comprendido como una alternativa a la historia⁹ y, a la inversa, en otras sirvió de inspiración para una manera de escribir la historia, aquella que muy pronto se conocería como antropología histórica. Para Lévi-Strauss, no lo olvidemos, ésta contenía también un valor de tipo ético: afirmar, a semejanza de Jean-Jacques Rousseau, la igual humanidad de todos y de cada uno de nosotros, sin importar que Europa acabara de fracasar terriblemente a ese respecto.

⁷ LÉVI-STRAUSS, *Anthropologie structurale* II, pp. 40-41. La traducción más reciente de este libro aparece como LÉVI-STRAUSS, *Antropología estructural* [N. de la T.].

⁸ *Ibid.*, p. 368.

⁹ FURET, *L'Atelier de L'Histoire*, pp. 40, 42.

A esos nombres conviene agregar un cuarto, el de un sociólogo vinculado no a Brasil, sino a África: Georges Balandier, quien en 1951 introdujo un concepto que hizo época, a saber, el de “situación colonial”.¹⁰ La noción de “situación”, precisaba, no es privativa del existencialismo, sino que cuenta con una amplia trayectoria entre los sociólogos y se remonta a la de “fenómeno social total” que elaboró Mauss. ¿De qué se trata? De considerar la “colonia” como una sociedad global que implica tanto al colonizado como al colonizador. Ello se debe a que la dominación supone “relacionar civilizaciones radicalmente heterogéneas”: una civilización maquinista, con una economía pujante, provista de un ritmo apresurado y de origen cristiano imponiéndose sobre civilizaciones sin maquinismo, con una economía “atrasada”, inmersas en un ritmo lento y radicalmente “no cristianas”. De ahí “el carácter fundamentalmente antagonista de las relaciones existentes entre estas dos sociedades y que se explica por el papel instrumental al que se condena a la sociedad colonizada”, así como “la necesidad de recurrir, para mantener la dominación, no sólo a la fuerza, sino a un sistema de seudojustificaciones y de comportamientos estereotipados”. Así que todo estudio, incluido el del antropólogo en busca de sociedades primitivas o el que permanece atento a los problemas del contacto, debe tener en cuenta esa doble realidad y considerar a la colonia como un sistema históricamente datado y que se modifica rápidamente.

Menos de quince años más tarde, la partida colonial había concluido pero, entretanto, el concepto que propuso Balandier había brindado a las ciencias sociales una manera de enriquecer sus cuestionarios y de afinar sus análisis, en particular cuando recurrían de forma precipitada o mecánica a la teoría marxista. De igual modo, hay otro concepto que logró encumbrarse en los años cincuenta, al grado de llegar a subsumir el resto: el de modernización.¹¹ Colonizadores y colonizados pueden suscribirlo; a partir de él surge un modelo estadounidense y un modelo marxista. Debido a su composición, con su sufijo en -ización, a semejanza del que ya antes aparecía en *civilización*, el término indica una marcha *hacia*. Al igual que el civilizado es quien se ha beneficiado del proceso civilizatorio, el moderno es quien ha atravesado el proceso modernizador. Al finalizar la modernización (teniendo en cuenta que el camino será más o menos prolongado,

¹⁰ BALANDIER, “La situation coloniale: approche théorique”, pp. 44-79.

¹¹ COOPER, *Colonialism in Question*, pp. 96, 116-119.

según el punto de arranque), se debe alcanzar la modernidad. Vuelta por entero hacia el futuro, la modernización es un concepto fuertemente temporalizado que designa un movimiento conjunto de las sociedades. Puede funcionar como un concepto-bisagra entre la historia ya antigua de unos y la historia todavía por venir de los otros. A ese título, entre los años cincuenta y setenta la modernización constituye una clara expresión de la evidencia reafirmada de la historia, una expresión poderosa de la creencia de la que todavía —e incluso como nunca antes— se encuentra investida, así como una enérgica llamada a la acción, en vista de la transformación que se opera en las sociedades.

¿DE DÓNDE VENÍAMOS? EL IMPERIO DE UNA CREENCIA,
EL TIEMPO DE UNA CREENCIA

En la década de 1950, la historia es ciertamente una ya vieja creencia que Febvre y Braudel buscan reformular en términos que estiman adaptados a la nueva coyuntura. No se trata aquí de rastrear la manera en que se impuso, sino simplemente de subrayar, a partir de algunos indicios tomados de diferentes ámbitos, su fuerza como evidencia. Péguy, al que ya se ha evocado, es un buen observador de aquello que él mismo denominó la “situación” dada a la historia. En ella distingue, tal como mencioné, a un “ama del mundo moderno”. Ciencia de los modernos, filosofía que se ignora, ella encuentra, en su opinión, una Biblia en *El porvenir de la ciencia* de Ernest Renan y, en su aparente modestia, el historiador ambiciona, en el fondo, rehacer el mundo mediante la escritura. Enfrente suyo, no lo olvidemos, se alzan quienes, rechazando la creencia en la historia, denuncian el “terror”. Uno de los más famosos es sin duda Mircea Eliade, quien publica, también en 1949, un libro muy leído, *El mito del eterno retorno*, en el que denuncia los estragos de la historia: el terror que siempre la acompaña. Al hombre de la modernidad que se pretende “creador de historia” opone el de las civilizaciones tradicionales, aquel que sabía abolir periódicamente la historia “en virtud de la repetición de la cosmogonía y de la regeneración periódica del tiempo”.¹² Contra la historia, valoraba los arquetipos y la repetición.

¹² ELIADE, *Le mythe de l'éternel retour*, p. 209.

Un cuadro, uno de tantos, pintado en honor de Napoleón, muestra bien el influjo de la historia desde el siglo XIX. Ejecutado por Alexandre Véron-Bellecourt, un pintor de la Academia, es precisamente su falta de originalidad lo que lo hace interesante para mis propósitos. Utilizando los procedimientos de la alegoría, el cuadro se titula *Clío enseña a las naciones los hechos memorables de su reino* (véase la ilustración). En él aparece Clío señalando con el dedo lo que acaba de inscribir en una gran estela, a saber, las hazañas de Napoleón, a un grupo de hombres, vestidos con indumentarias más o menos exóticas y ahí reunidos como si fueran alumnos delante de un pizarrón. Napoleón se halla presente bajo la forma de un busto, en toga de emperador romano y con la inscripción "*Veni, vidi, vici*", que lo identifica como un nuevo César. Clásica, la puesta en escena obedece a los cánones de la *historia magistra vitae*: la ejemplaridad del hombre ilustre, al estilo de Plutarco. Pero hay algo más: Napoleón no sólo es un héroe a la antigua, también encarna la historia; él es esa fuerza que avanza y cuyos efectos se sienten hasta el fin del mundo. Se trata de aquel en quien G. W. F. Hegel creyó reconocer al Espíritu del mundo, cuando atravesaba Jena a caballo. En sus *Memorias de ultratumba*, Chateaubriand afirmaba que durante dieciséis años Napoleón había sido el Destino y un Destino que nunca descansaba, corriendo sin cesar para remodelar Europa.¹³ En él se vuelven manifiestos dos rasgos de la historia moderna: su influencia en el devenir de hombres y naciones, así como la rapidez en la ejecución, aquel que nunca permanece en reposo. Napoleón aparece, sin importar que se le espere en otra parte o más tarde. Aquellos son los años del sentimiento, ampliamente compartido, de una aceleración de la historia. Bajo los efectos del tiempo, erigido en actor y en proceso, se opera una sincronización del mundo que llegaría hasta China. No es otra cosa lo que *trajo* Véron-Bellecourt en la composición de su cuadro. Para escribirse, la historia sustituye los sincronismos (indispensables para distinguir entre el antes y el después) con la sincronización, misma que establece, según una escala del tiempo, el "antes que" y el "después que", el avance y el retraso, y delimita lo anacrónico.

¹³ CHATEAUBRIAND, *Mémoires d'outre-tombe*, vol. I, p. 1219. La traducción castellana más reciente de esta obra es probablemente CHATEAUBRIAND, *Memorias de ultratumba* (2004) [N. de la T.].



Alexandre Véron-Bellecourt,
Allégorie à la gloire de Napoléon Ier. Clio montre aux nations les faits,
RMN-Grand Palais (museo del Louvre), fotografía de René-Gabriel Ojéda,
<http://www.photo.rmn.fr/cf/htm/CPicZ.aspx?E=I_2C6NU0HJH5WZ&o=THT>

Muy pronto la literatura percibió toda la importancia que entrañaba ese nuevo actor y se afanó en la tarea de formular, de múltiples maneras, aquel mundo nuevo apresado por la historia y en explorar esa nueva creencia. Comenzaba la gran época de la novela. De Honoré de Balzac a Jean Paul Sartre, pasando por León Tolstoi, el género gira alrededor de la historia. “Al copiar toda la sociedad”, que “encierra la razón de su movimiento”, Balzac busca convertirse en “arqueólogo del mobiliario social”. Surgen entonces las palabras famosas: “la sociedad francesa iba a ser el historiador. Yo sólo debía ser su secretario” (Prólogo). Para Milan Kundera, la escritura de Balzac parte de esa experiencia, tan impactante para los contemporáneos, de la aceleración de la historia: “Antaño su aspecto lento la hacía casi invisible, pero después aceleró el paso y súbitamente nada deja de cambiar en torno a los hombres a lo largo de su vida”.¹⁴ Sobreviene una tarea doble para el novelista: reconstruir las trayectorias aceleradas o fracturadas de personajes que ascienden muy alto o que caen hasta abajo, que aparecen de forma repentina en el escenario mundano para desaparecer enseguida con la misma rapidez. Permanecer atento, en segundo lugar, al “trasfondo”, mismo que es necesario captar, debido a que tampoco va a durar. Entramos, apunta Kundera, en “la época de las descripciones”.

En el prefacio de sus *Estudios históricos* (1831), Chateaubriand, que durante años aspiró a convertirse en gran historiador, recapitula, de modo más seguro y distanciado, sobre estos trastornos y esta apropiación de todo por parte de la historia: “Los tiempos en que vivimos son a tal grado tiempos históricos que imprimen su sello sobre toda clase de trabajo [...]. Todo toma la forma de historia, [ya sea] polémica, teatro, novela, poesía”. En cuanto a la historia propiamente dicha, resulta conveniente escribirla de otra manera: “Una gran revolución se ha efectuado, una revolución todavía mayor se prepara: Francia debe recomponer sus anales para relacionarlos con los progresos de la inteligencia”.

Regresando a las guerras napoleónicas a medio siglo de distancia, Tolstoi medita en *Guerra y paz* sobre la historia “en tanto nueva dimensión de la existencia humana”. Sus conclusiones son bien conocidas: Napoleón no hace desde luego la historia (estamos muy lejos del cuadro de Véron-Bellecourt), ni tampoco Mijaíl Kutúzov o, más bien, éste la hace sólo en la me-

¹⁴ KUNDERA, *Œuvres*, pp. 852, 953.

dida en que no pretende hacerla. "La historia se hace a sí misma, obedeciendo a sus propias leyes, si bien permanecen oscuras al hombre [...]. La historia, es decir, la vida inconsciente, general, gregaria de la humanidad."¹⁵ Si excluimos a Dios, no queda sino la historia, respecto a la cual se puede mantener una actitud positiva y optimista, pesimista y negativa o francamente nihilista (ella no tiene ningún sentido). Pero en todos los casos su evidencia se impone y constituye una creencia compartida.

Por un lado la Revolución (a la vez hecha, por hacer o por volverse a hacer) y, por el otro, la guerra de 1914 reforzaron su poder coercitivo. "Esa masacre absurda y gigantesca", retomando por última vez a Kundera, "inauguró en Europa una nueva época en que la historia, autoritaria y ávida, apareció ante un hombre y se apoderó de él. A partir de entonces es desde fuera que se determinará en primer lugar al hombre".¹⁶ La trilogía de *Sonámbulos* de Hermann Broch explora las transformaciones ocurridas entre 1888 y 1918. Por parte de los historiadores, podríamos ir de Febvre a Braudel.¹⁷

UNA EVIDENCIA CUESTIONADA, UNA CREENCIA MERMADA

La larga duración de Braudel, a semejanza de "esos estratos de historia lenta", "en el límite de lo movedizo", ¿no trasponía, en otras palabras, una visión análoga de la historia? Nacido en 1902 en el este de Francia, Braudel resistió, en efecto, la Primera guerra mundial y pasó la Segunda como prisionero en un *Oflag* en Alemania.¹⁸ Así, "al orgulloso dicho unilateral de Heinrich von Treitschke, 'los hombres hacen la historia'", prefería oponer "la historia hace también a los hombres y modela su destino".¹⁹ Sin embargo y aun cuando mantenía sus reservas sobre el hacer de la historia, no albergaba la menor duda ni sobre la historia misma ni sobre el interés que suponía historiar sus estructuras más profundas, ahí donde se encuentra lo más explicativo.

¿Qué ha cambiado entre la "situación" de los años 1950-1960 y la de hoy? Todo o casi todo: el mundo "nuevo" que anunciaba Braudel ya no

¹⁵ *Ibid.*, p. 909.

¹⁶ *Ibid.*, p. 1173.

¹⁷ HARTOG, "Le régime moderne d'historicité".

¹⁸ Campo de concentración para oficiales [N. de la T.]

¹⁹ BRAUDEL, *Écrits sur l'histoire*, p. 21.

existe. Al igual que en la primera parte de esta charla, no pretenderé acometer inventarios, incluso someros, de lo que ha desaparecido o se ha transformado. Me ajustaré al registro elegido, el de la historia como evidencia y como creencia, apoyándome en algunas palabras y conceptos. Y antes que nada, ¿dónde están aquellos que pudieron servir como vectores para reafirmar una evidencia de la historia, si bien portadora de otras temporalidades? Creer en la historia y creer que existe una ciencia o, por lo menos, que es posible abordarla de manera cada vez más científica, ¿las dos modalidades de esta creencia acaso se presentan siempre juntas?

La larga duración ya no conserva el valor de vanguardia pionera; se mantiene, a lo sumo, como una escala de análisis entre otras posibles. Más aún, aquello que Braudel había colocado en el polo opuesto, el acontecimiento, ha regresado al primer plano, al grado de acaparar toda la atención, de que ahora hay que consumir y producir acontecimientos sin parar —el acontecer [*l'événementiel*] se ha convertido desde entonces en parte integrante del organigrama de toda empresa o institución—, así como padecerlos también en forma de catástrofes. La globalización ha arrasado con la *civilización* y la modernización ha sido maltratada con dureza. El Salvaje, incluso dentro de su acepción lévi-straussiana, en tanto objeto “digno de reflexión”, se ha devaluado por completo. Pertenece a los viejos tiempos del estructuralismo y a las elaboraciones eurocentristas sobre la alteridad, pertenece, en suma, a todo aquello que ha sido rechazado como culturalismo. Los adalides de esa corriente antropológica se han incluso visto obligados a deshacerse del concepto de cultura para concentrarse en la contemporaneidad que prevalece en una situación de interlocución, la que se establece entre el etnólogo y sus “informantes”.

Civilización era un concepto futurista (se avanza en su dirección) y un concepto normativo (supone grados distintos). Elemento central dentro del régimen moderno de historicidad, ese término invocaba un tiempo abierto hacia el futuro, de carácter progresivo. Otro tanto sucedía con la modernización, limitada, por decirlo así, al segmento más reciente del proceso civilizatorio y dejando espacio libre a la aceleración. Se trataba de la versión contemporánea de la civilización. Fue la edad de oro de los planes y de la futurología. De acuerdo con su etimología latina, “moderno” significa, en efecto, reciente y, por lo tanto, perteneciente al ahora. Entre 1950 y 1970 la modernización, concepto-bisagra según dije, fue un imperativo,

una consigna, un proyecto al que todo el mundo podía suscribirse: tanto en el este como en el oeste, entre los antiguos colonizados y entre los antiguos colonizadores. Pero esa unanimidad, que en realidad recubría profundos malentendidos, se desmoronó. Sólo puedo, también en este caso, atenerme a lo esencial. Muy pronto se habla menos de modernización y más de modernidad.²⁰ Aquélla es el camino y el andar, ésta el resultado: he aquí a lo que nos ha conducido la modernización. Es el cuadro que se puede dibujar o, más críticamente aún, el reverso del cuadro. El inventario de la modernidad, llevado a cabo (desde el exterior o la periferia) por los antiguos colonizados, desemboca en un cuestionamiento de la modernización: de sus presupuestos, de sus silencios, de sus destrucciones y de sus crímenes. La modernización ve, dice y organiza el mundo desde el centro y en su provecho.

Si nos alejamos suficientemente en el tiempo, la *modernidad* así cuestionada había sido capaz de deconstruir a la vez el concepto de modernización e incluso el de civilización. Con el fin de no renunciar por completo al concepto de modernidad, algunos propusieron multiplicarla, señalando la coexistencia de “modernidades múltiples”, mientras que otros, más radicales, se arriesgaron con la noción de “modernidades alternativas”. Sin embargo, si se desemboca en una propuesta del tipo “hay múltiples maneras de ser moderno” o, en última instancia, “a cada quien su modernidad”, entonces la noción de moderno pierde cualquier pertinencia. ¿Qué es lo “moderno” de una modernidad alternativa? La modernidad fue también cuestionada desde el “centro”, me refiero a Europa y, más en general, al Occidente. Lo que se denominó posmodernismo comenzó como una crítica de lo moderno y como un desenmascaramiento del verdadero rostro de la modernidad y de sus estragos.

Aunque aquí diferenciadas por simple comodidad, sobra decir que no es posible disociar las dos líneas de esa crítica, y esto pese a que sus respectivos contextos de elaboración y su campo de aplicación no son estrictamente los mismos. Con respecto a la carga temporal de los conceptos y, más en general, a la relación con el tiempo, pasar de modernización a modernidad y a posmoderno significa, incluso sin advertirlo, renunciar al tiempo. Modernización, al igual que civilización, es un concepto teleológico, la meta

²⁰ COOPER, *Colonialism in Question*, pp. 113-149.

por alcanzar denomina el proceso: el futuro está en obra. En nada se asemeja al de modernidad, el cual designa la condición de moderno en que este último se halla absolutamente comprendido. Dado que moderno sólo fue plenamente dinámico y futurista mientras tuvo un *vis-à-vis* con el cual querellarse: el antiguo.²¹

Minada por la crítica proveniente de la modernidad, la modernización ha sido despojada, de modo más reciente, por la globalización. La palabra no deja de designar un proceso: lo global asciende, como una marejada, hasta recubrirlo todo. Tiene por meta un mundo globalizado. Pero, a diferencia de los conceptos anteriores, éste no conlleva ninguna carga temporal específica: es espacial y no temporal o destemporalizado.²² Aun cuando todos concuerdan en que la globalización no se alcanzará en un día o, inclusive, que nunca se consumará por completo, es ésta, sin embargo, otra cuestión. Pretende ser cada día más englobante y acercarse lo más posible al tiempo real: ubicuidad e instantaneidad son sus lemas. En constante búsqueda por irse liberando de las ataduras del tiempo y del espacio, se despliega en una especie de presente permanente. El pasado no transcurre y tampoco lo hace el futuro: sólo importa ponerse en condiciones de ser cada vez más veloz, de llegar primero, es decir, de ser, de hecho, quien reaccione con mayor rapidez. En esa carrera de velocidad, las computadoras ganan y, entre ellas, son las más recientes y potentes las que tienen la última palabra.

Desde el punto de vista de la historia, las críticas de la modernidad y el fenómeno de la globalización han conducido a cuestionamientos y a reformulaciones. En cuanto a estas últimas y con una bibliografía en rápida expansión, son de contarse, al menos, la *connected history*, la *shared history* y la *global history*.²³ Por el lado de los cuestionamientos, los *subaltern* y luego los *post-colonial* y los *cultural studies* lanzaron el movimiento y llamaron a una “provincialización” de Europa, movimiento cuya bandera ha sido el libro de Dipesh Chakrabarty.²⁴ Vista desde fuera, Europa (si bien,

²¹ HARTOG, *Anciens, Modernes, Sauvages*.

²² Es verdad que, si de lo que se trata es de reconocerse como componente del mundo, en tanto sentido de pertenencia común y compartida, la palabra “cosmopolita” ya lo designaba en griego, pero con un cariz más político.

²³ HARTOG, “De l’histoire universelle à l’histoire globale?”.

²⁴ CHAKRABARTY, *Provincializing Europe*.

¿qué es esta Europa reducida a unos cuantos rasgos esenciales?) pierde la excepcionalidad que, desde el siglo XVIII por lo menos, había transformado, propiamente hablando, en un negocio. Sobre esas bases es posible emprender la construcción de historias alternativas o, en ocasiones, expresar un rechazo a la historia, rebatida como una invención occidental que los colonizadores trajeron en su equipaje. Aunque existen numerosas versiones, más o menos elaboradas, todas tienen como rasgo en común la pretensión de restablecer, de reencontrar una continuidad con los orígenes perdidos, borrados y, sin embargo, todavía presentes. Y que, redescubiertos, se hallan hoy reconocidos como patrimonio. Los fundamentalismos religiosos (en particular el islamismo radical) son más bien la expresión de un rechazo a la historia, a la que se suma una adaptación a la globalización.

Por último, de la pluma no de un historiador, sino de un antropólogo habituado a comparar en grande, apareció un libro que postergó la cuestión un poco más. Con *El robo de la historia*, Jack Goody intentó, en efecto, demostrar cómo Europa había impuesto el relato de su pasado al resto del mundo.²⁵ El argumento se desarrolla en una doble vertiente: la de una amplia comparación entre Asia y Europa, y la de una crítica de autores que, sin embargo, no son conocidos por ser los más hogareños: Braudel, John Nee-dham, Elias o Finley. Incursionando en el taller del historiador, Goody comprueba que, al confiscar el tiempo y el espacio, y al monopolizar los conceptos históricos, Europa ha “falseado mucho” nuestra comprensión de Asia.²⁶

Desde la publicación de *El robo de la historia* aparecieron ciertas obras que plantean no tanto la pregunta por la existencia de una historia global (dada por hecho), sino la de saber qué puede ser ésta y cómo escribirla. O sea una reflexión sobre lo global en segundo grado. Pienso, en particular, en Georg Iggers y en Q. Edward Wang con su *A Global History of Modern Historiography* y, muy recientemente, en Daniel Woolf, *A Global History of History*.²⁷ Todos esos sondeos críticos, todas esas investigaciones en busca de maneras distintas de escribir la historia presuponen sin duda que hay algo comúnmente compartido y que se puede llamar “historia”. Para lo-

²⁵ GOODY, *El robo de la historia*.

²⁶ *Ibid.*, p. 23.

²⁷ IGGERS y WANG, *A Global History of Modern Historiography*; WOOLF, *A Global History of History*.

grarlo, es necesario comenzar por dejar atrás el concepto moderno de historia, justamente aquel que aparecía como historia y que se presentaba como patrón universal para establecer quién estaba o no dentro de la historia y para medir la distancia en que tal o cual lejano pueblo se encontraba (todavía) de la historia verdadera. Comienza a continuación la segunda etapa del proceso: conferir un sentido más amplio al sustantivo "historia". Se habla entonces de "conciencia histórica" o de "cultura histórica". Mejor aún, se recuerda que no hay grupo humano alguno que se desinterese de su pasado e, incluso, se asume como propio un "hecho natural", a saber, que el ser humano es el que rememora y se comunica con sus semejantes.²⁸ En suma, tras descender del pedestal al que se había encaramado, el concepto moderno de historia regresa a la fila y se convierte en tan sólo un momento de una muy larga historia de los modos de relacionarse con el pasado y de sus usos. Dicho en pocas palabras, nada de ello significa el fin de la historia, sino, a lo sumo, el de la Historia (entendida como ese concepto moderno), a semejanza de la rana de la fábula que ¡creía ser tan grande como una res! Así que creemos todavía en la historia, que, al final, adquiriría una nueva forma de evidencia (menos gloriosa e imperiosa, claro está): globalizada, es decir, fragmentada y multiplicada, desembarazada de la ilusión de aquel singular colectivo, la Historia, transformada en plural.

¿Entonces ya se arregló todo? Presentimos de inmediato que no, dado que eso supondría despachar muy rápido el asunto. Sin lugar a dudas, descen- trar la mirada dirigida a la historia resulta esclarecedor, pero no arregla todo. ¿Basta con cambiar el sentido de la palabra, ensanchando el concep- to, para volver a enderezarnos? A cada quien su historia, en síntesis, con todas las combinaciones que se quieran. En todo caso, el concepto moder- no de historia, en sí mismo, no surgió perfectamente armado, un buen día a finales del siglo XVIII, de la mente de un profesor alemán, en los alrede- dores de Gotinga, sino que fue el resultado de una elaboración lenta y compleja, inseparable de un tiempo activo y ejecutivo, marcado por la aceleración y en donde el futuro ocupaba el primer lugar. Si la historia moderna algo tenía de moderno, esto radicaba en que esclarecía el pasado a partir del futuro y en que desarrollaba una serie de conceptos temporali-

²⁸ WOOLF, *A Global History of History*, pp. 1-2.

zados que fueron, a su vez, operadores potentes. Tal fue el caso de la civilización y después también el de la modernización. La historia antigua, por su parte, aquella que dependía de lo que he llamado antiguo régimen de historicidad, esclarecía el presente por el pasado. No obstante, se trataba igualmente de historia, nombre que, por lo demás, había recibido, pero que poco a poco se había convertido en otra forma de historia: una forma superada.

En el transcurso de los últimos treinta años, el cambio más notorio ha sido la retirada del futuro, sobre todo en Europa. Se ha hablado de crisis del futuro, de su cerrazón, mientras que, de modo simultáneo, el presente tiende a ocupar todo el terreno. Esta transformación de nuestras relaciones con el tiempo perfila una configuración inédita, a la que propuse denominar "presentismo". Como si el presente, el del capitalismo financiero, el de la revolución informática y el de la globalización, pero también el de la crisis actual, absorbiera todas las categorías (vueltas más o menos obsoletas) del pasado y del futuro. Como si, convertido en su propio horizonte, se transformara en un presente perpetuo. Junto con él, algunas palabras han ascendido al primer plano de los espacios comunes, palabras que son también consignas, prácticas que se traducen en políticas públicas: memoria, patrimonio, conmemoración, etc. Constituyen otras tantas maneras de atraer hacia el presente retazos del pasado, privilegiando la inmediatez, invocando la empatía y la identificación. Basta con visitar los memoriales y otros museos de historia para convencerse. En el lenguaje corriente, la palabra "memoria" ha tendido a convertirse en el término más englobante y evidente, en lugar de la historia. Ese presente presentista se rodea de todo un cortejo de nociones o de conceptos destemporalizados, tales como modernidad y posmoderno, pero también globalización, a los cuales habría que añadir al menos otro más: identidad, el mayormente invocado y movilizado.

Con esos desplazamientos, diría incluso trastornos, aquí evocados de forma esquemática, ¿nos enfrentamos a un fenómeno durable o transitorio? Nadie lo sabe, pese a que estamos comenzando a comprender su magnitud. Por lo menos es dado afirmar que atravesamos una disyuntiva: el concepto moderno de historia (centrado en el futuro) perdió su eficacia para conferir un sentido al mundo que, o bien ha quedado subsumido por entero en el presente, o bien, de manera cada vez más nítida, no sabe cómo

regular sus relaciones con un futuro percibido bajo la figura de la amenaza y de la catástrofe por venir. Un futuro que ya no está indefinidamente abierto, un futuro cada vez más restringido, si no es que clausurado, a causa, en particular, de la irreversibilidad producida por varias de nuestras acciones. Ahí podría resurgir, además, algo del "Terror" de la historia, al estilo eliadiano.

Forjada en Europa, vinculada con su expansión y su dominación, esta historia moderna (a punto de volverse antigua) no ha por ello dejado, bajo diferentes formas y a través de interacciones múltiples, de regir el mundo, oscilando entre el sentido, el sinsentido y la ciencia de la historia. Ya no creemos en aquel concepto, o no realmente, pero continuamos utilizándolo; ahí sigue, con su aspecto familiar y un tanto anticuado; se ha vuelto incierto pero todavía se encuentra disponible y continuará estándolo hasta que, por lo menos, no llegue algún otro a tomar el relevo. Los políticos no dudan en emplearlo ni tampoco los medios de comunicación; la literatura lo interroga y los historiadores, sin cesar de cultivarlo, todavía creen en sus poderes cognitivos. Todavía creen que la historia está por escribirse y a ello se consagran, pese a que no se pronuncian demasiado sobre quién hace o ha hecho esta historia o, más bien, estas historias. Disponemos, además, de la vieja palabra historia que, nacida en Grecia, traducida y retraducida en tantas lenguas a lo largo de los siglos, se ha reincorporado, por decirlo así, al servicio público, con el fin de designar las diferentes maneras en que el mundo abre un espacio al pasado. La historia global de la historia se consagra, por ahora, a elaborar inventarios razonados. Añadiré una última palabra sobre la globalización, concepto más descriptivo que analítico, destemporalizado, tal como apunté, y que es también una manera de decir que, si hay historia, ésta se hace por doquier y en ninguna parte, que Occidente, en todo caso, ya no tiene el monopolio y que, quizás, la vieja Europa se percata cada día con mayor fuerza que la ve pasar por la ventana.

Traducción de Nadine Béligand
Revisión técnica: Aurelia Valero Pie y Pilar Vallés

REFERENCIAS

BALANDIER, Georges

- 1951 "La situation coloniale: approche théorique", *Cahiers internationaux de sociologie*, vol. XI, pp. 44-79.

BRAUDEL, Fernand

- 1991 *Escritos sobre historia*, traducción de A. Martín del Campo, México, Fondo de Cultura Económica.
- 1991 *Escritos sobre la historia*, traducción de M. Armiño, Madrid, Alianza Editorial.
- 1969 *Écrits sur l'histoire*, París, Flammarion.

CHAKRABARTY, Dipesh

- 2000 *Provincializing Europe: Postcolonial Thought and Historical Difference*, Nueva Jersey, Princeton University.

CHATEAUBRIAND, François-René

- 2004 *Memorias de ultratumba*, traducción de J. R. Monreal, Barcelona, Acantilado.
- 2001 *Mémoires d'outre-tombe*, vol. I, edición de J.-C. Berchet, París, Garnier Frères.

COOPER, Frederick

- 2005 *Colonialism in Question. Theory, Knowledge, History*, Berkeley, University of California Press.

ELIADE, Mircea

- 1949 *Le mythe de l'éternel retour*, París, Gallimard.

FEBVRE, Lucien

- 1992 *Combats pour l'histoire*, París, Armand Colin.
- 1974 *Combates por la historia*, traducción de F. J. Fernández Buey y E. Argullol, Barcelona, Ariel.

FEBVRE, Lucien et al.

- 1930 *Civilisation. Le mot et l'idée*, París, Centre International de Synthèse.

FREYRE, Gilberto

- 1933 *Maîtres et esclaves: la formation de la société brésilienne*, París, Gallimard.

FURET, François

- 1982 *L'Atelier de L'Histoire*, París, Flammarion, pp. 40, 42.

GEMELLI, Giuliana

- 2005 *Fernand Braudel*, traducción de A. Pons y J. Serna, Valencia, Universidad de Valencia.
1995 *Fernand Braudel*, París, Odile Jacob.

GOODY, Jack

- 2011 *El robo de la historia*, traducción de R. Vázquez Ramil, Madrid, Akal.

HARTOG, François

- (en prensa) "Le régime moderne d'historicité à l'épreuve de deux Guerres mondiales".
2011 *Evidencia de la historia. Lo que ven los historiadores*, México, Universidad Iberoamericana.
2008 *Anciens, Modernes, Sauvages*, París, Le Seuil (collection Points).
2008 "De l'histoire universelle à l'histoire globale? Expériences du temps", *Le Débat*, 2: 154 (marzo-abril), pp. 53-67.
2007 *Évidence de l'histoire. Ce qui voient les historiens*, París, Gallimard (collection Folio).

IGGERS, Georg y Q. Edward WANG

- 2008 *A Global History of Modern Historiography*, with contributions from Supriya Mukherjee, Harlow, Pearson Education Limited.

KUNDERA, Milan

- 2011 *Œuvres*, París, Gallimard (Bibliothèque de la Pléiade).

LÉVI-STRAUSS, Claude

- 1990 *Antropología estructural: mito, sociedad, humanidades*, traducción de J. Almela, México, Siglo XXI.
1970 *Anthropologie structurale II*, París, Plon.
1958 *Anthropologie structurale*, París, Plon.

PÉGUY, Charles

- 1988 *Œuvres en prose complètes*, t. II, París, Gallimard (Bibliothèque de la Pléiade).

WOOLF, Daniel

- 2011 *A Global History of History*, Cambridge, Cambridge University Press.

SESIÓN DE PREGUNTAS

Guillermo Zermeno: Esta estupenda conferencia, sin duda, da el marco abierto y preciso de este ciclo, esperando que las distintas conferencias vayan pudiendo interactuar una con otra, para ver si es o no posible acabar de darle nombre a esta nueva situación en la que, de acuerdo con el diagnóstico que nos has presentado, se encuentra la historia. Un nuevo escenario, distante, aun cuando se sigue alimentando de la reformulación de la historia que tiene lugar en los años cincuenta en Francia y que coincide precisamente con el momento de la inauguración de El Centro de estudios Históricos de El Colegio de México en la década de los cuarenta, con el impulso hacia la profesionalización. ¿Estamos en un momento de transición o de qué se trata? Abrimos entonces al público el espacio para las preguntas y comentarios.

Hay algo que me inquieta en el planteamiento, no por una cuestión de diletantismo, sino por una preocupación constante que he tenido en el punto fronterizo entre el discurso, digamos, geográfico, y el discurso histórico. Me refiero al problema de la espacialidad. Usted señalaba las experiencias de los tres personajes que articulan parte de la reflexión en la primera fase de su exposición. Me refiero a Braudel, Febvre y Lévi-Strauss. Todos ellos habían tenido una experiencia espacial. En este sentido, el enfoque en el que yo me he ido colocando disciplinariamente me ha llevado incluso a cuestionar mi posicionamiento como historiador en ese acercamiento con lo geográfico. ¿Cuál es el lugar que ocupa la espacialidad o el concepto de espacio en toda esta reflexión de los historiadores? Porque pareciera que los historiadores le temiesen al concepto de espacio, siempre lo dejan de lado y ha sido como un renegado. Y actualmente, en el spatial turn, ha vuelto otra vez a ponerse en el tapete como concepto, lo cual resulta inquietante incluso para la propia definición del problema de la relación simultánea entre espacio y temporalidad. Usted también, en Regímenes de historicidad, habla de su propia experiencia espacial en Berlín y (Karl) Schlögel también toca un poco ese problema de la espacialidad en Berlín, es decir, el problema de espacializar los conceptos de tiempo.

La otra cuestión en la que estoy incursionando actualmente es el problema de la tradición olvidada en el campo tanto de la geografía, aunque está recuperándose, como en el de la historia. Me refiero a Élisée Reclus y todo lo

que la tradición anarquista propuso, en un momento de la historia muy acelerado, que era la segunda mitad del siglo XIX, y que plantea un concepto de "totalización" y de "multifocalización" de desarrollos civilizatorios, muy al contrario de lo que los discursos hegemónicos en el siglo XIX estaban formulando. Entonces yo quisiera que hablase usted un poco sobre la tradición anarquista y el problema de la espacialidad en relación con los conceptos de tiempo.

François Hartog: Hay muchos elementos en lo que usted acaba de comentar. Usted apunta evidentemente hacia una pregunta que nunca dejará de plantearse, es decir, la de la relación entre el espacio y el tiempo. Si alguien hubiera solucionado ese problema, ya se sabría. Pero creo que por lo menos hay que seguir intentando articular las dos dimensiones y me parece que, en lo que traté en esta conferencia, el espacio está muy presente: a través de los personajes en cuestión, de los que, sin ir más lejos, mencioné que experimentaron el Atlántico a partir de las costas de Brasil. Braudel se dejó embargar por esa experiencia. Había tenido en el pasado una experiencia de ese género, cuando captó el Mediterráneo desde el sur. Y yo simplemente indiqué, si bien de manera demasiado somera, que en aquella experiencia personal, en ese espacio vivido, se introduce un descentramiento de la mirada, así como un modo distinto o la posibilidad de un modo distinto de captar el tiempo. De poder precisar en qué consiste ese modo distinto de captar el tiempo, quedaría por resolver si es posible vincularlo de manera más estrecha con esta experiencia del espacio. Yo lo presupongo, pero no puedo asegurar nada de forma más precisa.

Retomo con gusto aquella escena inaugural que es el encuentro de Ulises, estando entre los feacios, consigo mismo, cuando pide al bardo que cante la toma de Troya y que Ulises, al escuchar sus propias proezas, se pone a llorar. Me parece —me atengo a lo esencial— que hay un lazo entre el hombre que ha errado durante diez años a través del Mediterráneo y el descubrimiento que hace en ese instante de la distancia que existe entre el hombre que fue y el que es ahora. Y también una manera de vincular al hombre que fue con el hombre que es ahora. Hay, pues, una relación que es posible identificar entre la dimensión espacial y lo que denominé la experiencia de la historicidad, la primera experiencia de la historicidad. Dicho de otro modo, el tiempo es lo que colma la distancia entre el hombre

que fue y el hombre que es. Pero han sido necesarios todos esos periplos para que pudiera producirse esa experiencia. No se trata de la respuesta definitiva a su pregunta, pero creo que es una forma en que se puede reflexionar acerca de esta cuestión.

Solange Alberro: Mi pregunta está relacionada con la manera en que enfocamos, en que tratamos de enfocar la historia. Quisiera saber cómo está el tema de China. Yo sé que los historiadores de la India finalmente participan de nuestras ideas, de nuestras interrogaciones, preguntas, dudas. Pero tomando en cuenta que China es actualmente la fuerza más pujante de la evolución actual, la revolución cultural y el rechazo, la destrucción de su propia historia, yo tengo la curiosidad de saber si hay historiadores chinos y, si los hay, qué clase de historiadores son, cómo hacen la historia de su propio país y si tienen las mismas dudas e interrogaciones que nosotros.

François Hartog: Estoy prácticamente incapacitado para responder a su pregunta. Lo único que puedo decir es que sí hay historiadores en China e incluso en gran número. En cuanto a precisar lo que hacen, resulta extremadamente difícil, además de que no soy especialista en China, de que no hablo chino, etc. Una vez mencionadas todas estas limitaciones, no estoy seguro de que ellos mismos sepan qué tipo de historia escriben, dado que cultivan prácticas históricas, tal como lo entiendo, muy, muy, muy diferentes, mismas que cambian extremadamente en función de las instituciones en que uno se encuentre. Si uno se encuentra en la Academia, se trata de un cierto tipo de historia, pero si se está en la Universidad Fudan no, ahí se tiene la impresión de que se hallan en el mismo plano, por decirlo así, que los historiadores occidentales. Me contaron recientemente que en la Universidad de Nankín no es para nada así; que ellos tenían, por el contrario, un enfoque extremadamente tradicional.

Tengo la impresión de que ellos tal vez se encuentren en busca de algo, descontando el papel y los elementos políticos de la historia. Me dijeron también que un cierto número de personas se movilizó para intentar proceder *como* los egipcios. No recuerdo qué dignatario fue a Egipto, un tanto como Heródoto al redescubrir las estatuas de los sacerdotes egipcios, y dijo: debemos hacer lo mismo, porque nosotros somos igual de antiguos, si no es que más. También hay ese tipo de exhortos y de pronto un cierto núme-

ro de personas se pone a trabajar, obteniendo los resultados que se pueden esperar de ese tipo de empresas.

Por lo tanto, me encuentro en la incapacidad absoluta para decirle qué hacen, pero creo que es extremadamente difuso y que la situación va a cambiar muy rápido. Porque quienes todavía dirigen los departamentos en ciertas universidades son profesores de marxismo, es decir, evidentemente los más embrutecidos de la profesión, mientras que, por otro lado, están todos esos jóvenes que han obtenido su doctorado en el extranjero, en particular en los Estados Unidos. Estos últimos forzosamente van a ocupar puestos y a escribir la historia de cierta manera. Creo que ellos también, aunque por otras razones, se encuentran en una fase de transición completa. Pero no sabría decirle nada más preciso.

Cecilia Sheridan: Sin pretender convocar espíritus, me interesaría saber su opinión sobre cuál sería la lectura de Michel Foucault respecto a su propuesta del presentismo. Me parece central un tema que usted ha estado tratando en su presentación y que es este rechazo a una historia global, a la que se opone una historia general a partir de las discontinuidades, digamos. ¿Cómo leería Foucault su tratamiento del presentismo o cuál sería su crítica?

François Hartog: En efecto, no sé cómo hacer hablar a los espíritus. No tengo la menor idea, evidentemente. Le diría que no me había planteado la pregunta. Me parece que Foucault creía en el presente y, en ese sentido, que sólo creía en el presente, pese a haber emprendido investigaciones históricas. Me inclinaría a pensar que es posible leer su obra como la de quien se halló enfrentado con ese ascenso del presente que ya se manifestaba en los años sesenta y del que él era copartícipe. ¿Cuál hubiera sido su actitud veinte años más tarde? Imposible saberlo.

Leslie: Esta historia fragmentada de la que usted hablaba, estas historias fragmentadas que hablan sobre el provincialismo, la memoria, la identidad, ¿serían maneras de hacer frente a la inmediatez de la globalidad? ¿Forma parte de la solución a esta historia que se está dando actualmente, que se hace en todas partes y en ninguna, que significa y no significa nada y que está generando —lo veo aquí en México—, muchas publicaciones que a veces no tienen mucho sentido? ¿Es un parteaguas de esta forma de hacer historia para hacer

frente a esta inmediatez? ¿Estamos ante una historia que ya no nos dice nada, ante una historia que está, como usted decía, en retroceso? ¿Qué es lo que seguiría? ¿O ahora vamos a estar estancados en estas historias fragmentadas?

François Hartog: La historia fragmentada justamente no es un paradigma, no busca, no pretende acceder a la posición de proponer un paradigma. Ahora bien, creo que, en efecto, es posible comprender esta fragmentación de dos formas. Usted lo recordó: en el fondo puede ser una manera de protegerse contra lo que hubiera de supresión, de deterioro por parte de la globalización. Esta sería una dimensión o función primera. Hay otra quizás más positiva y que es también un modo de escapar al presentismo. Habría muchas cosas que decir acerca de sus preguntas, pero tomemos únicamente la cuestión de la memoria, tan presente por doquier. Es posible decir que este ascenso de la memoria acompaña el ascenso del presente, porque la memoria constituye una manera de convocar al pasado en el presente. ¿Qué aspecto del pasado? Algo que importe en el momento presente y que se viva sobre todo en el modo afectivo. En ese sentido, la memoria se encuentra en consonancia con lo que he denominado presentismo. Pero, al mismo tiempo, la memoria puede entenderse como una manera de escapar al presentismo, al abrir espacio, con todo, a cierta dimensión del pasado. Me parece que no se debe intentar simplificar exageradamente, ya sea para decir que la memoria no, o bien para decir que sólo importa la memoria.

Añadiré unas palabras más sobre el momento en que vivimos. Hemos visto que estos tiempos giran alrededor de la cuestión del patrimonio. En Francia hemos pasado del patrimonio nacional, del patrimonio histórico, a toda clase de asociaciones que en los últimos veinticinco años se han preocupado por el patrimonio, pero de manera muy modesta. Se trataba de cosas pequeñas, como instrumentos, casas, etc., y se actuaba de forma totalmente local. Pero, sobre todo, quienes han estudiado ese fenómeno han advertido que estas asociaciones en defensa del patrimonio se encontraban con frecuencia animadas no por los antiguos habitantes del lugar, sino por los nuevos, y que ellas podían adquirir importancia justamente en lugares en apariencia sin historia, en ciudades nuevas. También han advertido que esas iniciativas en el fondo eran importantes, no tanto para preservar un pasado al que se está apegado, sino para habitar su presente, para

establecer puntos de referencia, para, de hecho, acondicionar su presente. En cuanto a saber qué sucederá en el futuro, no tengo la menor idea.

Paula López Caballero: Muchas gracias por este recorrido tan rico de los distintos momentos de la historia, de las maneras de contar la historia. Yo tendría dos preguntas. Una es la elección del término "creencia" frente al término "saber", que creo que sí es central y muy moderno también, en el sentido en que la diferencia es una construcción moderna del conocimiento, tal y como se entiende en el siglo XIX. Y me preguntaba si esa elección de la creencia en la historia, en vez del saber que produce la historia, es una manera de usted, como historiador, de distanciarse del objeto que está estudiando.

La otra pregunta tiene que ver con el recorrido que usted desarrolla, relacionado con una historia más política, menos de las ideas, pues tiene que ver con la expansión colonial en el siglo XIX, la concentración de los estados-nación en la primera parte del XX y la llamada fragmentación de los estados y de los dos bloques, después de los años ochenta. Y me preguntaba si, pensando en la supuesta actualidad de las historias fragmentadas, el recorrido que usted está planteando no significa, justamente, otra vez unificar, hacer de nuevo una cronología muy unificada de estos tres periodos en un plano historiográfico. Me daba la impresión de que la cronología que usted describe no desestabiliza mucho esta cronología más común de la centralización política con los estados-nación y la fragmentación política posterior que, según las teorías más convencionales de la globalización, estamos viviendo actualmente.

François Hartog: Ahí también hay muchos elementos. Sólo me detendré en algunos puntos, como en la distinción entre creencia y saber. ¿Por qué elegí "creencia"? Ello no quiere decir que haya renunciado al saber. Pero ¿por qué elegí "creencia"? Porque me parecía interesante, en particular en el marco de este ciclo de conferencias, no hablar acerca de la historia desde una perspectiva meramente endógena. Los historiadores hablan sobre otros historiadores, junto con la historia de la disciplina, diciendo pasó esto y lo otro, y ahora estamos en este punto. Es perfectamente legítimo plantearse esas preguntas y tratar esas cuestiones, pero no me parece que lo sea menos, sino que tal vez sea incluso más importante reflexionar sobre la historia de la manera más amplia posible. Dicho de otro modo, de considerar —es lo

que intenté sugerir a partir de algunos ejemplos tomados del siglo XIX— el momento en que la historia se convierte en lo que denominé una “experiencia compartida”. No creo que la expresión sea abusiva. De repente todo el mundo cree en la historia. En realidad, no importa mucho que se esté conforme o inconforme con ello, que se quiera algo distinto o que se desee una historia radicalmente diferente, dado que a partir de entonces es necesario tomar en cuenta esa historia que se impone. Se percibe cómo se vuelve —es lo que procuré señalar, si bien de modo indicativo— más y más imperiosa, hasta llegar a erigirse, en opinión de algunos, en una especie de destino. O denunciada desde una óptica radicalmente distinta y que constituye una corriente por derecho propio, misma que me limité a recordar al citar el nombre de Mircea Eliade. La tendencia a rechazar la historia abarca una gama completa de posturas en la Europa de los años treinta, incluyendo la temática de la revolución conservadora de Weimar y todo un conjunto de elementos que cabrían dentro de esa denominación.

¿Qué más quería agregar a propósito de la creencia? Sólo esto: es posible distinguir entre creer *en* la historia, a semejanza de como se cree en Dios, y creer *que* se puede escribir la historia de tal o cual manera, o que la historia puede ser una ciencia. Durante el siglo XIX —tomé a Chateaubriand y a algunos otros como ejemplos para la primera mitad de este siglo— las dos modalidades se empalman: se cree en la historia y se cree, no sólo que es posible escribirla, sino que es menester creer en ella, por los motivos que se conocen. Quizás podamos percibir que se va a introducir una distancia entre las dos afirmaciones. Todavía creemos que es posible escribir historia pero creemos menos en la historia. Lo que resulta interesante de observar es cómo se introduce esa distancia y en qué punto nos encontramos. ¿Todavía cree en la historia o no? ¿O evita plantearse la pregunta? Porque las exigencias del oficio obligan a creer. Escribimos historia y punto. Los historiadores hacen historia. Es precisamente esa distancia la que intenté cuestionar.

Me gustaría retomar el inicio de su conferencia, cuando usted reflexionaba sobre el lugar de la historia y sobre el papel del historiador en Brasil y en México, así como cuando evocó la imagen del llanto de Ulises frente a sí mismo. Quisiera preguntarle qué le han aportado sus travesías por el espacio, por Brasil, por México, por Argentina, por los Estados Unidos, en sus reflexiones acerca de la escritura de la historia y la historiografía.

François Hartog: Hasta ahora todavía no lo he formalizado, pero creo, estoy incluso convencido de que no soy un historiador de Francia, de Brasil, de México ni de ningún otro lugar y que, por lo tanto, me encuentro en una situación de no pertenencia. Tampoco considero que esta no pertenencia me dé derecho a hablar acerca de todo y de cualquier cosa, ni, mucho menos, de manera imperativa o autoritaria. No poseo ninguna autoridad a ese respecto. Aunque estos traslados forman parte de la vida académica, durante algún tiempo yo más bien los busqué. Me atribuiría esta cuestión de la mirada a distancia, aunque de manera muy, muy modesta, dado que esas jornadas nunca son muy largas y que se conocen personas con las que se comparte, con todo, un mismo conjunto de presupuestos; en fin, nada de eso brinda un auténtico saber. Pero sí producen lo que muy bien se podría denominar una no pertenencia. Lo cual no equivale a decir que todo me dé igual. Esta situación permite ser más atento.

En lugar de hablar en términos generales y vagos, daré un ejemplo concreto. Todo comenzó muy rápido y pronto. Si se me permite la pregunta, ¿cómo escribí *El espejo de Heródoto*? Mi punto de arranque fue una conversación con Moses Finley sobre un tema del tipo: ¿qué quiere decir ser griego? Se trata de una vieja problemática el hecho de que los griegos nunca lograron convertirse en una nación, mientras que los alemanes sí lo hicieron. ¿Qué significa este hecho en términos de experiencia y de pertenencia? Después partí un año en un viaje alrededor del mundo y pasé seis meses en Indonesia, nada que ver con Heródoto ni con Grecia, pero sí se trató de una modesta experiencia antropológica. Para no hacer el cuento largo, a mi regreso comencé algo que finalmente se convirtió en *El espejo de Heródoto*, que es una interrogación sobre la antropología y la historia.

Mi pregunta va un poco en el sentido anterior, principalmente pensando en Braudel y en Lévi-Strauss. La lectura que yo hago de ellos tiene que ver con el divorcio y al mismo tiempo con la confluencia entre la historia y la antropología. En México, por ejemplo, me da la impresión de que la abundancia de textos, la abundancia de documentación colonial ha hecho que Braudel sea alguien a quien utilicemos mucho más que a Lévi-Strauss. A Lévi-Strauss lo tenemos relegado, incluso en la antropología. Yo siento que el mismo Lévi-Strauss exilió su forma de trabajo en el momento en que hace esta historia de los grandes mitos en América y decide saltarse a las sociedades con historia

porque no funcionan dentro del modelo. Pero, al mismo tiempo, encuentro yo una coincidencia epistemológica, de entrada, en el momento en que Lévi-Strauss piensa en el salvaje como "bueno para pensar" ciertos problemas y Braudel se busca como historiador del presente, capaz de interpretarlo desde allí. A mí me da la impresión de que no hay ruptura tal, pese a los manejos que se han dado, especialmente en la etnografía amazónica y en la historiografía de tradición indígena en México; pareciera haber una escisión, cuando a veces la ruptura epistemológica es más una confluencia.

François Hartog: Me parece que su impresión es acertada. La respuesta requeriría muchos desarrollos. Indicaré únicamente algunos elementos. Resulta interesante recordar que cuando en 1949 se publicó *El Mediterráneo* de Braudel, este libro se presenta como una "historia estructural". Él mismo utiliza la expresión. Si consulta la segunda edición, verá que la expresión ha desaparecido. Entretanto hubo, justamente, "Lévi-Strauss y el estructuralismo", del cual Lévi-Strauss, por otra parte, no fue responsable; él se reconocía muy poco en la etiqueta. Señalo este detalle para encauzar mi respuesta hacia su idea de convergencia. Es mi manera de decir "Braudel y Lévi-Strauss", perspectiva que quizás no sea compartida. Pero a mí me parece que a finales de los años cuarenta uno y otro compartieron una misma crítica, expresada, naturalmente, de forma distinta. Comparten la misma crítica contra lo que llamo el "régimen moderno de historicidad". Braudel la formuló con sus propios instrumentos, con la temporalidad escalonada; y Lévi-Strauss con los suyos, a saber, con sus reflexiones acerca de la historia y la etnología, con sus reflexiones sobre las "sociedades frías" y las "sociedades calientes", etc. Contrariamente a lo que se afirma, en el sentido de que el estructuralismo es un pensamiento ahistórico, el que profesaba Lévi-Strauss, al menos en esos años, no es en modo alguno hostil a la historia ni constituye un pensamiento ahistórico. Es muy posible que esta dimensión estuviera presente, pero no es lo que Lévi-Strauss sostiene en los textos que escribió entre los años cuarenta y sesenta.

Creo igualmente —es lo que intenté mostrar brevemente con Lucien Febvre— que resulta menester vincular las consideraciones que sobre la historia hicieron Febvre, Braudel y Lévi-Strauss con lo que acababa de suceder en Europa. Y creo que cuando Febvre escribió en 1946, exactamente al término de la guerra, la nota editorial de *Nouvelles Annales* —publicada,

por cierto, sin Marc Bloch, que acababa de fallecer—, titulada “De cara al viento”, quería decir con ella que no miráramos hacia atrás. Hoy se podría replicar que no estaba bien decir eso, pero creo que es necesario sobre todo considerar que en aquellos años era imposible ver con exactitud qué es lo que acababa de suceder. Y en la obra de Braudel, con su larga duración, se presenta una cuestión análoga. No se trata de que sostuviera que no hiciera falta ocuparse de lo que acababa de suceder, sino que se encontraban en una temporalidad completamente distinta. No pretendo explicar a Braudel a partir de los cinco años que pasó en un campo de prisioneros o por su experiencia en la guerra de 1914, cuando todavía era joven, pero sí considero que esas experiencias desempeñaron un papel en la historia que escribirán en lo sucesivo.

Fermín del Pino: Le pregunto como historiador de Heródoto y de la influencia del pensamiento clásico sobre el conocimiento de los otros. Me he enfrentado a una larga discusión de negar la capacidad etnográfica de las crónicas de Indias. Me he dedicado un poco a ver el efecto clasicista de las crónicas como un instrumento que permite comprender —siguiendo un poco a Lévi-Strauss en su texto breve de los tres humanismos— cómo se ha ido poco a poco descubriendo a los otros, primero a partir de los clásicos, la literatura jesuítica, luego China y finalmente las sociedades amazónicas. ¿Qué opina usted del debate que se está suscitando en la academia norteamericana, sobre todo en el campo colonial? Me refiero especialmente a la obra de Walter Mignolo, El lado oscuro del Renacimiento. ¿Se ha hecho eco de esa crítica de la incapacidad de comprender a los otros desde una visión clásica o sigue sosteniendo las tesis de Momigliano o las suyas propias, de que el mundo clásico puede ser un lugar de reflexión sobre nosotros y los otros?

François Hartog: Ahí también se plantea un problema muy amplio. En el libro *Anciens, Modernes, Sauvages* (*Antiguos, Modernos, Salvajes*) intento exponer esa cuestión. De forma muy general, creo que quienes movilizaron a los clásicos fueron personas que en cierto momento se autodenominaron “modernas”. Pero, justamente, no es posible comprender a los modernos sin los antiguos. Forman parte de las parejas antinómicas, fundamentales en la construcción de la cultura y, en particular, de la cultura europea. Es a través de esa pareja que se ha no solamente pensado, sino también actuado,

construido y vivido. La época del Renacimiento y del humanismo constituye un momento de fuerte movilización. Si bien no existe un destino que obligue a que las cosas sucedan de cierta manera, los humanistas erigieron a los antiguos en su contraparte. Como sucede en toda operación de este género, la dimensión polémica es fuerte; se trata de una consigna poderosa y la dimensión polémica consistía en romper con aquello que se denominó Edad Media, es decir, era una manera de deshacerse de la escolástica y del oscurantismo. Apenas importa que una gran incompreensión rodeara aquello mismo que se intentaba superar. Al elegir a los antiguos, los modernos experimentaron —según una fórmula que aprecio mucho del historiador Alphonse Dupront— “un fervor de esperanza dirigido hacia el pasado”. Encuentro muy interesante esta expresión, dado que la esperanza, en principio, se dirige hacia el porvenir —me refiero sobre todo a la esperanza cristiana—. “Un fervor de esperanza dirigido hacia el pasado” es la fuerza del Renacimiento. Pero “un fervor de esperanza dirigido hacia el pasado” no implica que se promoviera la nostalgia, sino que se invocaba a los antiguos para nutrir esta esperanza o, dicho en otras palabras, para lograr que el presente pudiera, de ser posible, alzarse a la altura de un pasado glorioso. Creo que hay ahí algo que aprender. Tras todos esos debates sobre el descubrimiento fallido del otro y cuestiones de ese género, los antiguos aún conservan su lugar, aunque es necesario articularlos a este punto de partida. En cuanto a Heródoto, considerado como un mentiroso, resulta evidente que recuperó su lugar y una credibilidad importante cuando se emprendieron los primeros viajes de descubrimiento, dado que de repente algunos anunciaron haber visto cosas análogas a las que Heródoto dijo haber presenciado. Hay otra fórmula que me gusta mucho, si bien no es de Dupront sino de Franz Boas, un antropólogo y etnólogo estadounidense: “el ojo es el órgano de la tradición”, expresión que por lo demás retoma Lévi-Strauss. “El ojo es el órgano de la tradición” significa, en el fondo, que sólo se ve lo que ya hemos aprendido a ver. Por lo tanto, se llega al Nuevo Mundo y se ven sirenas y cosas por el estilo, porque se espera verlas. Se trata de un nuevo llamado a la movilización de los antiguos, al menos en primera instancia.

Guillermo Zermeno: Podríamos continuar nuestra conversación, pero tenemos que suspenderla, con la esperanza de proseguirla en otros momentos

y también enhebrarla con las próximas conferencias. Le agradecemos profundamente al profesor Hartog su presencia y su participación en la inauguración de este ciclo de conferencias. Gracias también a Nadine Béligand por su excelente trabajo de traducción.

Traducción de los segmentos en francés:
Aurelia Valero Pie

ESPACIALIZAR NUESTROS CONCEPTOS DE TIEMPO: ESPACIO Y LUGAR

Alfonso Mendiola

EXORDIO

Comencemos por recordar una frase que se dijo en varias ocasiones durante el transcurso del siglo xx, y cuya aparición podemos situar en las décadas de los cincuenta y los sesenta: “el siglo xix fue el siglo de la historia, el siglo xx será el siglo de la geografía”. Otra manera en que se hizo presente la misma consigna —pues por lo pronto sólo la vemos como eso, como una consigna— fue la siguiente: “dejemos de hablar como historiadores y aprendamos a hablar como geógrafos”. Las voces y los contextos en que se emite esta afirmación no son ni ingenuos ni simplistas, por lo cual lo planteado no se puede comprender como si fuera un simple desplazamiento del tiempo histórico al espacio geográfico. Digámoslo más claramente: la propuesta no consiste en dejar uno de los dos lados. No se trata de elegir entre dos posibilidades: “o temporalidad o espacialidad”. Aún menos se trata de que el tiempo y el espacio sean dos realidades que existan como cosas en sí, es decir, de forma independiente de las estructuras y prácticas de una sociedad específica. Tratemos de decirlo con mayor claridad: ni el tiempo ni el espacio son *objetos* que existen por sí mismos y baste con que cualquier persona ponga atención a la realidad para percibirlos. Si lo anterior fuera posible, para resolver la interrogación que plantea la consigna bastaría con sustituir uno por el otro, esto es, el espacio por el tiempo. En conclusión, si tiempo y espacio no son algo ya dado con toda claridad desde siempre, a la manera de una sustancia aristotélica, debemos entender que aquello de lo que trata esa afirmación de mediados del siglo xx es algo más complejo.

Cuando la consigna habla del tiempo, se refiere a la manera en que éste ha sido concebido por un tipo de saber específico: la historia-ciencia tal

como emergió durante la Revolución francesa. El tiempo del que se habla es el tiempo de la revolución. O aún más preciso, tiempo significa cambio radical. Es esa temporalización del tiempo la que da primacía al futuro sobre el pasado y el presente. Se trata de esa suposición de que es posible empezar todo desde cero; aún más, nos enfrentamos a esa idea de que el pasado ya no influye sobre el presente y, por supuesto, menos sobre el futuro. Este particular orden del tiempo parece decirnos que el futuro es un cheque en blanco al cual nosotros podemos escribir la cifra que se nos antoje. Estamos ante el tiempo que representa la figura de la razón como facultad cognitiva que puede criticar todo juicio previo o todo prejuicio. Estamos ante el famoso llamado a pensar por cuenta propia: la mayoría de edad de la humanidad. Ahora ya podemos aclarar un aspecto del llamado que hace el siglo xx a la geografía. La geografía aparece en estas afirmaciones como una *crítica de la crítica*, es decir, como una crítica de la razón ilustrada. La geografía, junto con la noción de espacio, nos quiere recordar que no hay crítica sin juicios previos, pues toda crítica se hace desde un espacio y ese espacio configura un lugar desde el cual hacemos la crítica. Ahora ya podemos entender un aspecto de la llamada a la geografía durante el siglo xx. Geografía, en este caso, significa situar en un lugar a la razón pura. Lo que esto significa —en contra de la Ilustración— es que la razón no existe fuera del espacio, o más claro aún, que no existe fuera de un lugar. La consigna de la que venimos hablando debe entenderse como la invitación a decir adiós a la razón todopoderosa, es decir, a la razón en tanto que carente de cuerpo e inmanencia. La razón que es puesta en cuestión por la geografía es la razón como puro espíritu, es decir, sin cuerpo alguno. Esta consigna es un grito por la inmanencia de toda razón. La primera expresión ya puntual y precisa de esta propuesta se encuentra en la filosofía de Martin Heidegger de la década de los veinte con su concepto de *Dasein* o ser/estar en el mundo. El ser humano es un ser que ya siempre está en un allí. El ser del hombre se encuentra siempre situado en un lugar o un allí. Y la fuerza de situar a toda razón en un aquí hace que haya otra razón en un allá. Aquí y allá nos habla de multiplicidad de lugares. Con esto debe quedar claro que cuando se apela a la geografía como crítica de la razón desencarnada no se trata de la geografía científica del siglo xix, pues ésta construye un espacio geométrico y abstracto, mientras que el espacio del que se habla en la consigna es cualitativo y concreto.

Ahora ya podemos aclarar la primera parte del título de esta conferencia, *espacializar* el concepto de tiempo, diciendo que la geografía y la historia, tal como se practican durante el siglo XIX (y podemos decir que, en muchos casos, aun en la actualidad), se alteran mutuamente en el siglo XX. Esto nos muestra cómo, aun cuando las disciplinas se atrincheran gremialmente, se ven alteradas o transformadas por su proximidad con aquellos saberes que se encuentran en sus márgenes. Dicho de otra manera, no hay frontera que no pueda ser atravesada. Esto no significa que cada disciplina no deba saber sus límites, sino que éstos siempre se están transformando. ¿Por qué? Porque siempre hay movimientos migratorios. Siempre llega el extranjero. El que viene de allá y que no es de aquí. Bastaría con dos ejemplos muy conocidos para descubrir al extraño del quehacer histórico que viene a romper con las evidencias que tiene el historiador: por un lado, un filósofo, Paul Ricoeur, y por otro, un sociólogo, Norbert Elias. Son esos extranjeros quienes, al penetrar en nuestro territorio, nos muestran la extrañeza de lo familiar —pensemos en el concepto freudiano de lo ominoso—, es decir, que el otro, al penetrar nuestro territorio, fractura nuestras certezas o evidencias. Aquellos extranjeros que es mejor no escuchar como Ulises lo intentó con el canto de las sirenas. Siempre el extraño nos molesta y nos altera. Siempre será mejor eliminarlo diciendo que no es de los nuestros. La frase que repite constantemente el nativo del lugar es la siguiente: “no lo escuches, no pertenece a nuestro gremio”. O de otra manera: “no le hagas caso, pues no es historiador, es filósofo”. Con esas frases el exorcismo está hecho y la calma retorna. Pasemos a explicar la segunda parte del título de la conferencia, “espacio y lugar”.

Tomo estas dos nociones de ese cazador en territorio ajeno que era Michel de Certeau. Ese hombre que siempre habitaba en los lugares de los otros: el extranjero permanente. El inmigrante que siempre atravesaba fronteras. Podría decir, siguiendo en esto un ensayo de François Hartog,¹ el extranjero de adentro, es decir, quien fue reconocido y aceptado como gran historiador por la tercera generación de *Annales* y, sin embargo, siempre puso en duda las certezas del gremio historiador. Basta con recordar que el primer ensayo de los tres volúmenes publicados por Jacques Le Goff

¹ HARTOG, “La inquietante extrañeza de la historia”.

y Pierre Nora, "Hacer la historia. Nuevos problemas" (1974),² fue escrito por él y además dio título al conjunto de los volúmenes: *La operación histórica*. Ensayo que nos invita, desde su primer párrafo, a dejar de lado nuestras certezas de historiadores, al escribir:

¿Qué *fabrica* el historiador cuando 'hace historia'? ¿En qué trabaja? ¿Qué produce? Interrumpiendo su deambulación erudita por las salas de archivos, se distancia un momento del estudio monumental que lo situará entre sus iguales y, una vez en la calle, se pregunta: ¿Qué oficio es éste? Me interrogo sobre la relación enigmática que sostengo con la sociedad presente y con la muerte gracias a la mediación de unas actividades técnicas.³

Y al final del artículo contesta a la pregunta acerca de lo que fabrica el historiador de la siguiente manera:

[...] lo que está inscrito en su práctica más rigurosa, [es] *la de simbolizar el límite*, y por ende, hacer *posible una superación*, un ir más allá. El viejo eslogan de las "lecciones de la historia" vuelve a tomar, en esta perspectiva, un significado si, dejando de lado una ideología de herederos, se identifica la "moral de la historia" con este intersticio creado en la actualidad por la representación de [las] diferencias.⁴

Michel de Certeau desarrolla la distinción entre espacio y lugar en la obra que lleva por título *La invención de lo cotidiano* (1980).⁵ Lo primero que destaca en esta distinción es que el concepto de tiempo, entendido como progreso, rechaza u oculta su condición de posibilidad: la espacialidad. Para él, una forma de temporalización del tiempo —la del siglo XIX— hace imposible pensar el espacio. "Finalmente —afirma De Certeau—, la organización funcionalista, al privilegiar el progreso (el tiempo), olvida su condición de posibilidad, el espacio mismo, que se convierte en lo impensado de una tecnología científica y política".⁶ El espacio es al lugar lo que el habla a la lengua en la obra de Ferdinand de Saussure. Una *realización*

² LE GOFF y NORA, *Hacer la historia*.

³ Michel de CERTEAU, "La operación histórica", en LE GOFF y NORA, *Hacer la historia*, p. 15.

⁴ *Ibid.*, pp. 53-54.

⁵ CERTEAU, *L'invention du quotidien*.

⁶ *Ibid.*, p. 144 (las traducciones son mías).

espacial del lugar (caminar por la ciudad) es como el acto del habla en el lenguaje. Considerado bajo esta analogía, el habla peatonal, en tanto enunciado realizativo, presenta tres características que de antemano la distinguen de la lengua, entendida como lugar: el presente, lo discontinuo, lo fáctico. Estamos ante una retórica del caminar. Si hay paralelismo entre hablar y caminar por oposición a lengua y lugar, no es sólo porque la enunciación pertenece al campo de las actualizaciones, sino porque su desarrollo discursivo (verbalizado, soñado o caminado) se organiza a partir de la relación entre el *lugar* de donde el caminante sale (un origen) y el *no-lugar* que produce (una manera de *pasar*). Una práctica del espacio es inseparable del lugar soñado en tanto que añorado y deseado. Caminar es carecer de lugar propio e ir en busca de él.

Por espacio se entiende el proceso indefinido de estar en marcha y en busca de un lugar propio que nunca se alcanzará. Es la acción de salir de un lugar para atravesar el espacio. Esta experiencia del vagar dispersa y une la ciudad en tanto inmensa experiencia social de la privación de lugar —una experiencia, es cierto, multiplicadora de deportaciones innumerables e íntimas (desplazamientos y caminatas), compuestas por las relaciones y los entrecruzamientos de estos éxodos que se entrelazan al crear un tejido urbano. “Estos dispositivos simbólicos —dice Michel de Certeau— organizan los *topoi* del discurso sobre/de la ciudad (la leyenda, el recuerdo y el sueño) de tal manera que escapan también a la sistematicidad urbanística.”⁷

Terminemos la precisión de la distinción entre espacio y lugar con el siguiente párrafo:

Lo memorable es lo que puede soñarse del lugar al que se llegará. Ya en este lugar de lugares deseados la subjetividad se articula con la ausencia que la estructura como existencia y la hace “estar aquí”, *Dasein*. Pero este ser-ahí se realiza en las prácticas del espacio, es decir, en *maneras de pasar al otro* [lugar]. Se debe reconocer allí la repetición, hecha de metáforas diversas, de una experiencia decisiva y originaria, de la diferenciación del cuerpo de su madre que hace el niño. Allí se inaugura la posibilidad del espacio y de una localización (un “no todo”) del sujeto. [...] Practicar el espacio, es por lo tanto repetir la experiencia de júbilo y silencio de la infancia; es, en el lugar poder *ser otro* y *pasar por el lugar del otro*.⁸

⁷ *Ibid.*, p. 158.

⁸ *Ibid.*, pp. 163-164.

Resumamos y tratemos de explicar lo que dice Michel de Certeau: el lugar es la institución a la que se pertenece. Es la ley que permite ciertas cosas e impide otras. El lugar está siempre limitado por una frontera que sirve de marca para separar de otro lugar. El espacio es desplazarse de un lugar a otro, es decir, atravesar fronteras: territoriales, disciplinares, científicas, emocionales, etc. Pero no hay que perder de vista lo siguiente: siempre se habita un espacio limitado, es decir, un lugar. Por supuesto que siempre se añora un lugar mejor y por eso uno se desplaza, pero también siempre se llega a otro lugar. Nunca se habita el espacio en tanto lugar total e infinito. Dicho de otra manera, nadie puede hablar a nombre de lo universal (de la razón ilustrada y crítica); siempre se habla de lo particular porque, por más que uno pueda recorrer el espacio durante su vida, sólo se tratará de una trayectoria particular. Quien habla lo hace desde un lugar y debe estar consciente de ello. De lo anterior se infiere la dificultad del pensamiento histórico del siglo XIX para pensar el espacio cualitativo y concreto. El siglo XIX, condicionado por la distinción entre sujeto (conciencia) y objeto (cosa extensa en sentido matemático), sólo pudo concebir el espacio como una ventana por la cual se asomaba un espíritu desencarnado: la conciencia (un sujeto fuera del mundo).

Esta herencia de la filosofía cartesiana de la conciencia es lo que el siglo XX, con muchas dificultades, ha intentado superar. Primero, a principios del siglo XX lo hizo con la filosofía del lenguaje en su expresión lógica-analítica (el Círculo de Viena); más adelante la neohermenéutica concebirá el lenguaje como creador de visiones del mundo. Hoy podemos afirmar que el giro lingüístico, con todas sus deficiencias y con todos sus excesos, sólo buscaba dar una encarnación a la conciencia, entendida como espíritu o pensamiento. Después vendrá el giro espacial que quiso recuperar el cuerpo situado en un lugar (Edmund Husserl, Heidegger, Merleau-Ponty). Vayamos a otra cita extensa pero clarificadora de Michel de Certeau:

Desde un principio, entre espacio y lugar planteo una distinción que delimitará el campo. Un *lugar* es el orden (cualquiera que sea) según el cual los elementos se distribuyen en relaciones de coexistencia. Ahí, pues, se excluye la posibilidad de que dos cosas se encuentren en el mismo sitio. Ahí impera la ley de lo "propio": los elementos considerados están unos *al lado* de otros, cada uno situado en un sitio "propio" y distinto que cada uno define. Implica una indica-

ción de estabilidad [estamos ante un cartesianismo puro]. [...] Hay *espacio* en la medida en que se toman en consideración los vectores de dirección, las cantidades de velocidad y la variable del tiempo. El espacio es un cruzamiento de movilidades que ahí se despliegan. Espacio es el efecto producido por las operaciones que lo orientan, lo circunstancian, lo temporalizan y lo llevan a funcionar como una unidad polivalente de programas conflictuales o de proximidades contractuales. El espacio es al lugar lo que se vuelve la palabra al ser articulada, es decir, cuando queda atrapada en la ambigüedad de una realización, transformado en un término pertinente de múltiples convenciones, planteado como el acto de un presente (o de un tiempo), y modificado por las transformaciones debidas a contigüidades sucesivas. A diferencia del lugar, carece pues de la univocidad y de la estabilidad de un sitio "propio" [anticartesiano puro].⁹

UNA MIRADA DISTANCIADA DEL PRESENTE: DE LA BIBLIOTECA DE ALEJANDRÍA A LA BIBLIOTECA DIGITAL

La batalla más famosa ocurrida en Queronea fue la que sostuvo Filipo II de Macedonia contra los ejércitos unidos de las ciudades de Tebas y Atenas, en el 338 a. C. Después de este acontecimiento, las ciudades griegas se aliaron a Macedonia como estados tributarios, aunque conservando su independencia. Este momento marca, según Plutarco (fines del siglo I y principios del siglo II d. C.), el momento más importante de la historia de la humanidad. Estamos ante el inicio de la expansión macedonia que terminara con la muerte de Alejandro Magno en 323 a. C. Todo lo anterior sólo tiene sentido, en este caso, para referirnos a la Biblioteca Real de Alejandría o Antigua Biblioteca de Alejandría. Ésta fue en su época la más grande del mundo. Situada en la ciudad egipcia de Alejandría, se estima que fue fundada a comienzos del siglo III a. C. por Ptolomeo I Sóter, y ampliada por su hijo Ptolomeo II Filadelfo, llegando a albergar hasta 900 000 manuscritos en forma de rollo. Después de este esfuerzo por reunir todos los libros de los griegos y de los bárbaros vino el gran esfuerzo actual: la biblioteca digitalizada por Ptolomeo I Google. Observar el proyecto de Google desde

⁹ *Ibid.*, pp. 172-173.

la biblioteca de Alejandría nos permite tomar distancia del presente, es decir, luchar contra toda explicación presentista. De estos dos proyectos monumentales de acumulación de saberes surge la siguiente pregunta: ¿cómo orientarse en la biblioteca de Alejandría y cómo hacerlo en la biblioteca digital? Tres precisiones: primero, pasamos del concepto de espacio y lugar en general al concepto de espacio y lugar de los saberes; segundo, la acción de orientarse se refiere a la articulación entre cuerpo y espacio; y tercero, las distintas organizaciones de los lugares de saber condicionan formas de construcción del conocimiento distintas.

Para resaltar algunos aspectos del proyecto de la biblioteca de Alejandría sigo a los siguientes autores: Christian Jacob y Luciano Canfora.¹⁰

La biblioteca de Alejandría nada tiene que ver con nuestras actuales salas de lectura en universidades o bibliotecas nacionales. Se trata de una biblioteca de Estado pero sin público. Su finalidad no es la difusión filantrópica y educativa del saber en la sociedad, sino el almacenamiento de todos los escritos de la tierra en el corazón del palacio del monarca. Este palacio constituye un barrio completo de la ciudad. Entendamos biblioteca en el sentido griego de "depósito de libros". Rollos de papiro ordenados en estantes accesibles a una élite de sabios y de hombres de letras que los leían, discutían, organizaban y quizás enseñaban en algunas salas adjuntas a la biblioteca. Lo más importante de esta biblioteca se encuentra en la decisión, tanto política como intelectual, de reunir en un mismo lugar todos los libros de la tierra, actuales o antiguos, de griegos y bárbaros. Todos ellos se hallaban traducidos al griego.

Lo que me interesa destacar es que esta colección de libros va a generar efectos intelectuales particulares: la creación novedosa de prácticas de lectura y escritura, y una manera especializada de administrar la memoria de la humanidad, y, además de lo anterior, la invención de una nueva cultura: el helenismo. Toda biblioteca, y ésta en particular, es un lugar y no un espacio, según la distinción de Michel de Certeau. Un lugar, primero y antes que nada, porque es propiedad de alguien. Todo lugar es lugar de alguien: una escuela, una nación, una tienda, un café, etc. Además, instituye una ley que determina las prácticas que se pueden realizar en él, al crear una

¹⁰ BARATIN y JACOB, *Le pouvoir des bibliothèques*; CANFORA, *La véritable histoire de la bibliothèque d'Alexandrie*.

distinción entre un adentro y un afuera. Dentro del amplio campo del espacio me interesa estudiar cómo todo saber se hace desde un lugar que lo posibilita, y lo posibilita porque organiza arquitectónicamente su espacialidad, define las relaciones entre los miembros, controla el acceso a los materiales, etc. En una sola palabra: conforma una organización, pues genera ritos de iniciación. No olvidemos que la mayoría de las veces, si no es que siempre, el rito de iniciación es humillante: "tú no mereces estar aquí". Sobre los ritos de iniciación señala Michel de Certeau, en su artículo "La institución de la podredumbre: Luder", lo siguiente:

Una vez más, la tortura es *la iniciación* por excelencia a la realidad de las prácticas sociales. Tiene siempre por efecto una desmitificación de los discursos. Es el *pasaje* de lo que se *dice* en el exterior a lo que se *práctica* en el interior. Este tránsito, momento durante el cual el verdugo trata de *producir* el asentimiento a partir de una exterioridad, por lo tanto *traiciona*, pero en la obscuridad, de noche, el juego de la institución.¹¹

En todo lugar se almacenan cosas, y en los lugares de saber no sólo mesas, sillas y lámparas, sino principalmente colecciones. ¿Qué podemos entender por colección en un lugar de saber? Primero producción de información. ¿En qué consiste este tipo de información? En desplazar una cosa, un animal, una persona, un libro, un documento, etc., de un lugar a otro. El desplazamiento implica un viaje, el cual conlleva un tiempo, atraviesa un espacio para ser almacenado en otro lugar. Reunir objetos de una colección implica pasar de la periferia —el lugar donde se encontró el objeto— al centro —el lugar donde se almacena el objeto encontrado—. Este traslado no concierne exclusivamente al objeto en cuanto tal, sino que también puede operarse por medio de una representación del objeto inscrito en otro soporte. Por ejemplo, un ave se traslada por medio de un dibujo que se hizo en el lugar donde se encontró. O un relato donde se cuentan las costumbres de los nativos de algún lugar de Asia, África o América. O un dibujo cartográfico que se hace bajo ciertas proyecciones geométricas de alguna isla o península del mundo. Preguntémonos por qué el desplazamiento y la conformación de una colección producen información. Porque tener un conjunto de aves de distintos lugares del mundo permite compa-

¹¹ CERTEAU, "L'institution de la pourriture: Luder", en *Histoire et psychanalyse*, p. 229.

rar y diferenciar, es decir, hacer taxonomías o clasificaciones. El estado que puede tener una colección de pinturas del siglo XIX en un museo genera capitalización de conocimiento. Gracias al acto de reunir las, se pueden diferenciar estilos, gustos, realidades distintas que aparecen en la tela de la pintura, etc. Bruno Latour, en su libro *La ciencia en acción* (1987),¹² se refiere a laboratorios, museos, bibliotecas y archivos como “centros de cálculo”. Estos centros de cálculo amplifican el conocimiento por el hecho mismo de estar juntos y formar una colección catalogada. Pensemos que el hombre del siglo XIII no pudo ver tanta pintura de su época y de lugares distintos al suyo como sí tiene posibilidad de hacerlo el hombre del siglo XXI desde su computadora.

¿Qué artefactos inventó la biblioteca de Alejandría para mantener el acceso y la memoria del conjunto de manuscritos almacenados en su interior? Mencionemos sólo algunos: la traducción al griego de todo lo bárbaro, comentarios a los textos antiguos para que permanecieran vivos, tablas de autores, clasificaciones para ordenar los manuscritos (tragedias, medicina, filosofía, geometría, cosmografía, retórica, historia etc.), catálogos, práctica filológica, anotaciones en los márgenes de las columnas de los rollos. Las tablas (o índices) de Calímaco registran el lugar de donde se trajo el manuscrito, nombre del propietario, autor, inicio del manuscrito, colección de frases de los libros, etc. Lo único que podemos decir es que el conocimiento es resultado de todo este trabajo de producción de artefactos para manejar ese cúmulo de textos.

Esta orientación, por medio de todos esos artefactos, en la biblioteca de Alejandría tiene que ver con el cuerpo como eje de dirección y de sentido. Por supuesto, ese cuerpo humano se debe situar física o virtualmente en un lugar.

Los primeros mapas medievales —dice De Certeau— llevaban solamente los trazos rectilíneos de recorridos (indicaciones realizativas que, por otra parte, se refieren más que nada a unos peregrinajes), con la mención de las etapas que debían seguirse (ciudades donde pasar, detenerse, alojarse, rezar, etc.) y de distancias acotadas en horas o en días, es decir, en tiempos de camino. *Cada mapa era un memorándum que prescribía acciones. Domina el recorrido que deberá hacerse.*¹³

¹² LATOUR, *La science en action*.

¹³ CERTEAU, *L'invention du quotidien*, p. 177 (las cursivas son mías).

La biblioteca de Alejandría logró orientarse en esa colección de rollos que venía de todo el mundo. La cuestión hoy es cómo orientarse en una colección digitalizada, es decir, en la biblioteca del rey Ptolomeo I Google. Sabemos que necesitamos artefactos que estén estructurados a partir del cuerpo y sus recorridos. ¿Cómo orientarse en un espacio articulado por la pantalla del ordenador y nuestro cuerpo frente a ella? ¿Cómo moverse en lugares virtuales? Si la evidencia cartesiana se daba en el adentro de la interioridad de la conciencia —pienso, luego existo—, ahora la evidencia consiste en pienso, luego existo aquí o allá. Estamos ante la conciencia corporalizada y situada en un lugar.

Tres hipótesis para orientarse en una gran colección, que las extraigo de un igual número de fragmentos del texto de Immanuel Kant *¿Qué significa orientarse en el pensamiento?*,¹⁴ los cuales hacen referencia al espacio. Ese texto fue publicado en 1786.

Primera hipótesis:

Nuestros conceptos, por mucho que los elevemos y por más que con ello abstraigamos de la sensibilidad, siempre se les añaden representaciones *imaginativas*, cuyo destino propio es hacer aptos para el *uso empírico* a los conceptos que, por lo demás, no se derivan de la experiencia. Pues, ¿cómo procuraríamos sentido y significación a nuestros conceptos si no se les subsumiera alguna intuición (que ha de ser siempre, en definitiva, un ejemplo tomado de alguna experiencia posible)?¹⁵

Segunda hipótesis:

Orientarse significa, en la acepción propia de la palabra, encontrar, a partir de un punto cardinal dado (de los cuatro en que dividimos el horizonte), los restantes, particularmente el *oriente*. Si ahora veo el sol en el cielo y sé que ahora es mediodía, sé encontrar el sur, el oeste, el norte y el este. Pera para tal fin me es absolutamente imprescindible el sentimiento de una diferencia en mi propio *sujeto*, a saber, la diferencia de la mano derecha y la mano izquierda. Lo llamo sentimiento, porque estos dos lados no presentan exteriormente en la intuición ninguna diferencia apreciable.¹⁶

¹⁴ KANT, *¿Qué significa orientarse en el pensamiento?*

¹⁵ *Ibid.*, p. 7.

¹⁶ *Ibid.*, p. 10.

Tercera hipótesis:

Me oriento a oscuras en una habitación que me es conocida cuando puedo asir al menos un solo objeto cuya situación tengo en la memoria. Pero, como es claro, en este caso no me ayuda nada más que la capacidad de determinar la posición según un fundamento subjetivo de distinción, pues no veo en absoluto los objetos cuya situación he de encontrar; y si alguien, por broma, me hubiera colocado todos los objetos, ciertamente en su mismo orden respectivo, pero a la izquierda lo que antes estaba a la derecha, entonces no podría manejarme en absoluto en una habitación cuyas paredes fueran, por lo demás, exactamente iguales. Pero en este caso me oriento enseguida merced al mero sentimiento de una diferencia de mis dos lados, el derecho y el izquierdo.¹⁷

LA COLECCIÓN DE LA BIBLIOTECA DE PTOLOMEO I GOOGLE:
LA MEMORIA DIGITALIZADA (LIBROS, DOCUMENTOS, PINTURA,
CARTOGRAFÍA, ANIMALES, BATALLAS, ETC.)

Las llamadas tecnologías de la información y de la comunicación cambian el mundo con una rapidez desconcertante. Después de más de 25 años, conmocionan tanto a las instituciones como a los modos de organización y a las relaciones sociales. Memoria colectiva, conocimiento, trabajo, etc., todo se transforma. Para entender esto, pongamos un ejemplo: el contenido de trece millones de volúmenes podría caber en una superficie de 12 cm². La información que hace algunas décadas tardaba meses en llegar a su destino hoy lo hace en un instante. Sabemos que estas transformaciones tecnológicas no han llegado a su punto final, sino que, por el contrario, continuarán avanzando. Y nosotros —me refiero en este caso a los historiadores— nos sentimos desamparados. ¿En qué cambia el hombre actual, cuando es capaz de comprar cualquier mercancía desde su ordenador, es decir, sin salir de su casa? ¿La elección acerca de por quién votar en una democracia sería la misma si se instalara el voto por computadora y uno pudiera emitirlo desde su casa? ¿Qué pasa con el humanista que estaba acostumbrado a dialogar oralmente con sus colegas, cuando esto se hace

¹⁷ *Ibid.*, p. 11.

posible en una pantalla de ordenador? Las disciplinas científicas tradicionales se ven obligadas a abrirse al desarrollo tecnológico de la información y de la comunicación, es decir, a nuevas cuestiones, a nuevas maneras de solucionarlas y a nuevos campos de investigación. Preguntémonos cómo articular información, comunicación y conocimiento. Mediante una historia, un análisis retrospectivo de la evolución de los soportes del conocimiento y de las tecnologías del tratamiento de la información, pues únicamente las referencias históricas permiten situar las transformaciones actuales en la larga duración para corregir el efecto de miopía que nos acecha cuando sólo miramos el presente inmediato. La historia puede ayudarnos a ponderar los cambios que vivimos actualmente.

Qué difícil resulta salir de la herencia cartesiana en que vivimos, aun sin haber leído una página del filósofo del siglo xvii. Esto se debe a que, cuando queremos hablar de la tecnología, evocamos inmediatamente la psique como su contraparte, por lo cual tenemos, como si estuvieran uno frente al otro, la psique (el espíritu, la mente, el cerebro, el pensamiento) y la tecnología. Quisiera hacer el esfuerzo de articularlas. La psique humana se configura en función o a partir de una tecnología determinada. Además, esa tecnología está incrustada en el cuerpo humano, lo cual permite hablar de psique. Por lo tanto, el pensamiento sería el resultado de la simbiosis entre cuerpo y aparato tecnológico. Esta búsqueda por articular cuerpo y tecnología —entender la materialidad de la comunicación en toda su complejidad— llevó a la distinción entre sentido-comprensión (el significado) y presencia-afectación de los sentidos (significante). De alguna forma nos pone más allá de las tradiciones filológicas desmaterializadas, o más allá de la hermenéutica.

¿Cómo pensar el lugar de la historia ante las ciencias actuales —la nanotecnología, la biotecnología, la tecnología de la información y las ciencias cognitivas— cuando seguimos en la discusión entre ciencias explicativas y ciencias comprensivas del siglo xix?

COMUNICACIÓN Y TECNOLOGÍA

Las fuentes con que trabaja el historiador deben interpretarse desde una teoría de la comunicación. Pero debe quedar claro que no por inscribirlas

en sistemas de comunicación dejamos de entenderlas como acciones. O mejor dicho, al afirmar que las fuentes son emisiones que forman parte de sistemas comunicativos, queremos destacar que toda acción social es comunicativa.¹⁸ Además, todo lo que el historiador usa para su investigación está ya, antes de que él lo analice, cargado de sentido; es decir, un acta notarial, un testamento, una crónica, etc., son para el investigador materialidades generadas a partir de un sistema de reglas (costumbres). El acceso a ellos depende, por lo tanto, del conocimiento que tenga el historiador de esas reglas. Y son esas reglas de generación de los objetos las que posibilitan que tengan, de antemano, sentido. El historiador es un aprendiz de idiomas, ya que cada resto que analiza tiene la estructura de una oración emitida en un contexto determinado. De este intento por entender los restos del pasado como mensajes se deriva la reflexión actual sobre las fuentes. ¿Cómo reconstruyo las reglas que me permitirán comprender esos documentos?, ¿cómo accedo a una sintaxis, si lo único que tengo son emisiones? La única manera de hacerlo es partiendo de una teoría de la comunicación.

Dentro de las teorías de la comunicación que compiten actualmente, consideramos que la más pertinente para la investigación histórica es la que cumple con los siguientes presupuestos:

- 1) Que la comprensión del sentido de un texto se haga contextualmente. Al historiador de nada le serviría una teoría que explique el sentido de una manera ahistórica; por ello, las teorías formalistas resultan poco útiles para la ciencia de la historia.
- 2) Que la referencia (aquello de lo que se habla) se entienda a través del significado. El historiador no puede suponer una realidad externa antes de pasar por la comprensión del sentido de la palabra que lee, y ese sentido depende del uso (sujeto a reglas) que la comunidad hace de ella. A manera de ejemplo nos podemos remitir al uso de la palabra "hombre" en textos del siglo XVI o en los del XVIII. En los primeros nos remite a un contexto teológico: el hombre como ser creado; en los segundos a un contexto político-económico: el hombre como sujeto que se autodetermina.

¹⁸ Bastaría con recordar la obra de HABERMAS, *Teoría de la acción comunicativa*.

- 3) Que el peso fundamental de la comunicación esté en el receptor y no en el emisor. Esto se debe a que al historiador le interesa la apropiación que hacían los distintos grupos sociales de un mismo mensaje y no sólo la intención que tenía el emisor al producirlo. Esto no significa que el historiador deje de lado los problemas de la emisión y difusión de los enunciados, sino que los subordina a las formas de interpretación de cada época y de cada grupo social.

A partir de los criterios anteriores, suscribimos la teoría lingüística denominada pragmática, la cual plantearon al mismo tiempo el segundo Ludwig Wittgenstein y J. Austin.

La pragmática considera que la unidad mínima de sentido es el acto de habla. La noción de acto de habla surge por oposición a las teorías semánticas que creen que es posible entender una frase sin necesidad de saber quién la dijo, a quién se dirigió y en qué contexto. Según la pragmática, lo que entendemos son frases emitidas en contextos determinados y no oraciones aisladas de todo contexto. El pragmatismo demuestra que esas teorías semánticas se basan en una falacia abstractiva, es decir, que construyen una teoría de la oración (un enunciado sin contexto) y no de la emisión.

Las investigaciones centradas en el estudio de la diferencia entre comunicación oral y comunicación escrita han demostrado que las estructuras cognitivas dependen de los tipos de tecnologías, de las palabras que se usan y no, como la tradición epistemológica lo venía sosteniendo desde Descartes, de la naturaleza humana. A la comunicación que se basa en el sonido (la oral) corresponde un conocimiento sintético, mientras que a la que utiliza lo visual (la escritura) corresponde un conocimiento analítico. Además, la primera es acumulativa, mientras que la segunda es argumentativa. El conocimiento que genera la comunicación oral construye sus enunciados a partir de "esquemas formulaicos", como los llama Walter J. Ong en su libro *Oralidad y escritura*, mientras que la escrita los construye a partir de la experiencia y de la innovación. Aquí no vamos a profundizar en las diferencias que se presentan, en la producción cognitiva, entre estas dos tecnologías de la palabra. Sólo queremos mostrar la relación de dependencia que hay entre los cambios en los medios de comunicación y las formas cognitivas, para así poder afirmar que una de las causas principales de la

transición del pasado concebido como "cosa" al pasado representado como "forma" se debe al paso de la comunicación tipográfica a la electrónica.

Según el libro de Eric Havelock *Prefacio a Platón*, el nacimiento de la ontología griega se debe a la sustitución de la oralidad por la escritura alfabética. La escritura, la palabra en el papel, es la condición de posibilidad para que las palabras sean tratadas como "cosas" independientes del locutor y no como la evanescente existencia del sonido de la palabra dicha. Esta existencia como "cosa" de la palabra favorecerá la creencia de que la realidad existe independientemente de los observadores, es decir, lo que llamamos la *realidad en sí* (ontología). Mientras que la comunicación electrónica (radio, teléfono, televisión, computadora, etc.), al estar obligada a tematizar el problema del *canal de contacto* entre emisor y receptor, llegó a la conclusión de que "el medio es el mensaje". De lo anterior se deriva la siguiente hipótesis: según el medio que trasmite la comunicación, la descripción de la realidad que se observa cambia. Por lo tanto, si la comunicación escrita produjo una concepción ontológica de la realidad, ¿qué imagen de la realidad se deriva de la comunicación electrónica? Para irnos acercando a la respuesta de esa pregunta veamos lo que decía McLuhan de los medios electrónicos:

La luz eléctrica deja de llamar la atención simplemente porque carece de "contenido". Y esto hace de ella un ejemplo inapreciable de cómo los medios no se estudian en absoluto. La luz eléctrica no se considera un medio mientras no alumbrase una marca registrada. Así, pues, lo que se nota no es la luz eléctrica, sino su contenido (que, en realidad, es otro medio).¹⁹

La ontología instituía la realidad como independiente del observador a partir de una distinción clásica entre materia y forma. De esa distinción básica se derivaban las otras: sustancia y accidente, esencia y existencia, idea y realidad, etc. La distinción que se deriva de la cita de McLuhan es la de medio y contenido, que nosotros transformaremos, siguiendo a Niklas Luhmann, en *medio y forma*. La luz es un medio porque carece de forma (es decir, de contenido), pero la luz, en tanto medio, nos permite ver formas. Las formas cambian en relación con los medios que se utilizan. De lo anterior podemos concluir que en una sociedad dominada por la comuni-

¹⁹ McLUHAN, *Comprender los medios de comunicación*, p. 31.

cación electrónica, la realidad se construye en función de la distinción entre *medio*, aquello que permite ver contenidos, y *formas*, aquello que se ve gracias al medio.

Los sistemas de comunicación —escribe Luhmann— se constituyen a sí mismos mediante una distinción entre medio y forma. Cuando hablamos de “medios de comunicación” entendemos siempre el uso operativo de la diferencia entre sustrato medial y la forma. [...] Una distinción así está ya en la base de los procesos de percepción de los organismos. Éstos presuponen específicos medios de percepción como la luz, el aire o los campos electromagnéticos, los cuales desde el organismo que percibe pueden estar unidos en formas determinadas.²⁰

En la distinción entre medio y forma que se logró tematizar a partir de los medios electrónicos, debemos diferenciar la noción de forma de la de objeto. Pues estamos acostumbrados, por nuestra herencia ontológica, a hablar de objetos como realidades independientes al observador; mientras que el concepto de forma destaca que sólo nos referimos a la realidad, en tanto algo, por medio de una distinción. Esto significa que lo real observado no preexiste a la distinción (forma) que lo posibilita, por lo que la distinción entre medio y forma ya es una forma y no un objeto. Con el término de “forma” se desvanece el concepto central de la ontología: el de sustancia.

[...] ya no hablamos de objetos, sino únicamente de distinciones. El rechazo del concepto de objeto nos permite no sólo tomar distancia de las implicaciones conexas con el uso de esquemas relativos a aquel concepto, sino que además nos permite evitar, negándoles desde el principio cualquier espacio conceptual, aquellos presupuestos del tipo de las sustancias [...]. La forma es forma de una distinción, por tanto de una separación, de una diferencia.²¹

A partir de la hipótesis de que los medios electrónicos nos muestran una realidad que se construye a partir de distinciones como la de medio y forma, vamos a exponer cómo se resuelve el problema de la referencia a lo real desde la transición de la ontología²² al constructivismo.

²⁰ LUHMANN, *Teoría de la sociedad*, pp. 84-85.

²¹ *Ibid.*, pp. 34-35.

²² Por ontología entiendo la posición siguiente: que la realidad existe independientemente del observador.

La cuestión de la referencia de una palabra o concepto en la modernidad no es fácil de resolver. La dificultad que presenta se debe a que la referencia, como aquello que designa un término, ha sido problematizada en los últimos cincuenta años por distintas disciplinas, entre ellas, la lingüística estructural, la filosofía del significado, las ciencias cognitivas y la sociología. Antes de esta problematización se partía del supuesto de que lo designado existía antes de ser nombrado o, aún más, que la palabra se construía para expresar eso que ya siempre había estado ahí presente: la llamada definición ostensiva. Esta noción de referencia se basaría en una realidad que existe de manera independiente a la distinción que realiza el observador. En la actualidad existe el siguiente acuerdo: sólo se llega a la referencia por la mediación del significado y no de manera directa. Es decir, si queremos saber qué designa una palabra, estamos obligados a analizarla en el contexto sintáctico, semántico y pragmático en que se emite, pues estos contextos cambian temporal y socialmente. A manera de ejemplo podemos ver cómo el término "hombre" no designa lo mismo en una sociedad feudal que en una sociedad moderna; lo mismo podemos decir de esa palabra si la referimos al uso que puede hacer de ella un científico social o ese mismo científico en una conversación de café. Por esto, vamos a enfrentar el problema de la referencia del concepto a partir del siguiente postulado: sólo se puede acceder a la referencia si se observa al observador, es decir, si se reconstruyen las distinciones que el observador usa para designar lo real.

Las conclusiones que se derivan de esta aproximación constructivista (que da prioridad a la noción de forma sobre la de objeto) al problema de la referencia son las siguientes:

- a) La referencia externa o designación se realiza por medio de una operación que es una distinción, es decir, sólo se puede indicar algo (identificar algo) si antes he llevado a cabo una diferenciación o un trazo. Dicho de otro modo, se llega a la identidad por medio de la diferencia o distinción. Presentamos un ejemplo: las ontologías vete-roeuropeas creyeron que existía *la naturaleza* en sí misma, o sea, independientemente de aquello de lo que distinguía en cada época la palabra "naturaleza"; se pensó que no era necesario reconocer el otro lado de la distinción del término "naturaleza", puesto que ella era algo que siempre estaba delante de nosotros. Las teorías de la referen-

cia actuales nos manifiestan que la Edad Media no designaba con la palabra "naturaleza" lo mismo que la modernidad, ni el siglo XIX lo mismo que el XX, pues aquello de lo que se distinguía la palabra "naturaleza" no ha sido lo mismo a lo largo de la historia. La Edad Media observaba la naturaleza bajo la distinción naturaleza/gracia; el siglo XVIII la designa a partir de la diferencia naturaleza/sociedad; el siglo XIX en función de la distinción naturaleza/espíritu y, por último, el siglo XX parte de la distinción natural/artificial. Por ello, sólo se es capaz de saber qué designa la palabra "naturaleza" si se conoce aquello de lo que se diferencia. Por ende, sólo se accede a la referencia a través de la distinción que lleva a cabo un observador.

- b) Esta conclusión se sigue del postulado anterior: la designación o referencia externa sólo se logra si después de hacer la distinción llevo a cabo la indicación de uno de los dos lados. Esto significa que la operación generadora de la referencia externa consiste en realizar una distinción e indicar uno de los lados de la distinción, es decir, realizar una observación. De aquí se sigue el siguiente postulado: los dos lados de la distinción existen en simultaneidad (al mismo tiempo), pero, a pesar de eso, sólo soy capaz de referirme a uno de los lados en cada momento y no de señalar los dos lados al mismo tiempo. Esto ocasiona que el lado de la distinción no designado sólo exista como trasfondo o condición de posibilidad de la referencia. A esto se le ha llamado punto ciego de la observación.
- c) De los dos postulados anteriores se deriva el siguiente: la referencia o identificación de algo sólo se constituye a través de la realización de una *forma* que consiste en una operación que distingue e indica uno de los lados de la distinción. De aquí se extrae la conclusión más importante de las teorías de la referencia contemporáneas: que el mundo no es el conjunto de los *objetos* (la filosofía veteroeuropea los llamaba *entes*), sino el conjunto de las *formas*. El mundo sólo se vuelve designable si se realiza una distinción e indicamos un lado de la misma; por ello, el único acceso a lo real es a través de observaciones y las distinciones por medio de las cuales se observan son *formas*.

Queda claro que no partimos de los presupuestos ontológicos que supondrían que la realidad es independiente de la distinción que la hace po-

sible. Por ello, lo que se debe hacer es observar al observador y, de esta manera, determinar la realidad que se constituye por medio de la operación de observar. Con esto lo que sostenemos es que no se debe hablar del pasado como un *objeto*, sino como una *forma*.

Esta teoría de la referencialidad como *forma* y no como *objeto* nos obliga a preguntarnos siempre por el pasado. Hagamos una pregunta más, que es la siguiente: ¿para quién es el pasado de esa manera? Esta noción de pasado hace indispensable que se construyan teorías que nos permitan observar observaciones y no sólo lo real. Por ello, la única manera de saber qué es el pasado es preguntándonos para quién o, mejor dicho, bajo qué distinciones el pasado es así. Dicho de otra manera, esto sólo es posible asumiendo el "giro historiográfico".

LA ENSEÑANZA DE LA RETÓRICA COMO MANERA DE ORIENTARSE EN EL PENSAMIENTO MANUSCRITO: CUERPO Y ESPACIO

Para poder contestar, en toda su riqueza, a la pregunta sobre la función social de la enseñanza de la retórica en las sociedades premodernas, es necesario responder desde las teorías de la socialización. Los estudios de socialización parten de la siguiente cuestión: ¿cómo se integra el individuo (cuerpo y mente) a la sociedad? Precizando aún más con respecto a nuestra investigación, ¿cómo se moldea la conducta corporal de la élite para que la comunicación oral-retórica tenga éxito?, o ¿cómo el cuerpo, su gestualidad, pasa a formar parte de la reproducción del sistema retórico? La interrogante también se puede formular de esta manera: ¿cómo se pasa de ser un organismo vivo independiente a ser un organismo vivo perteneciente a la sociedad? Dicho de otra manera: ¿cómo el cuerpo se configura social e históricamente? ¿Cómo el cuerpo deja de ser visto como una entidad en sí misma y empieza a ser observado como una entidad que se constituye socialmente?²³

El objetivo es estudiar cómo el aprendizaje de la retórica (el cual sucede por comunicaciones) no sólo moldea a la mente, sino también a los cuerpos.

²³ Marcel Mauss es uno de los primeros autores en plantearse la relación entre cuerpo y sociedad en su ensayo "Técnicas y movimientos corporales", que se encuentra en MAUSS, *Sociología y antropología*. Para profundizar en la teoría social de Marcel Mauss se puede consultar el trabajo de KARSENTI, *L'homme total*.

En el “proceso de civilización” (según Elias) se ha recurrido profusamente al cuerpo como generador potencial de gestos; se le ha refinado, en cierto sentido. El detallar los gestos permite sustituir un conocimiento que todavía no está psicológicamente disponible. La caja negra del otro cuerpo es equipada con *inputs* y *outputs* más diferenciados, sin intentar disimular lo que ocurre “adentro”. Alrededor del siglo, sólo se disponía científicamente de una teoría de los humores y los temperamentos; los conceptos de la moral se fusionaban con los conceptos del *input* de la sensibilidad (sobre todo pasión y sensibilidad) y del *output* potencial (voluntad, valor, autodomínio, eventualmente vanidad), que no permitían ninguna individualización a la orientación psicológica y menos una conclusión estratégica adecuada a las situaciones. Así pues, aún se creía en la retórica, pero también en los modales distinguidos; los suspiros, las posturas, las lágrimas parecen ser la prueba del amor; la moral y la psicología del ladrón consisten en nexos corporales orientados a obtener un resultado. En el transcurso del siglo XVIII comienza, sin embargo, la retirada de la retórica y la gesticulación e inicia el avance de la psicología.²⁴

La observación del cuerpo, hasta el siglo XVIII, se hace desde la gestualidad como significante retórico; será después cuando el cuerpo sea mirado desde lo psíquico. Las cuestiones que debemos tener presentes, para el estudio del cuerpo desde la retórica, son las siguientes: primero, las conductas del cuerpo se observan desde el cuerpo y no desde interpretaciones psicológicas; segunda, no se atribuye interioridad (psicológica)²⁵ al cuerpo para explicar sus comportamientos, sino que éstos se comprenden desde la superficie, es decir, desde la gestualidad; y, tercero, la retórica se basa en una cultura del cuerpo (en la distinción corporal/incorporal), mientras que la modernidad interpreta el cuerpo desde la diferenciación funcional de los sistemas (en la distinción consciente/inconsciente).

Como resultado de la extinción de la diferencia directriz corporal/incorporal —afirma Luhmann— las formas de comunicación más antiguas se vuelven obsoletas. Al mismo tiempo, sin embargo, se libera también el sentido del cuerpo para aquellas determinaciones particulares que hemos analizado: la danza, el deporte y los mecanismos simbióticos. Por un lado, el cuerpo funciona como

²⁴ LUHMANN, *Sistemas sociales*, p. 229.

²⁵ Está la objeción inmediata de la institución de la tecnología de la confesión cristiana en el siglo XIII, pero esta interioridad no se basa en una observación psicológica de la conducta. Véase DELUMEAU, *Le péché et la peur*.

punto de cristalización para conferir un sentido que incluye la dimensión social; por otro, está predispuesto y adaptado para su empleo en el contexto combinatorio constituido por los grandes sistemas funcionales.²⁶

Este paso de la estilización de la gestualidad a la psicologización de la conducta expresa, en otro registro, el fin de la retórica en el siglo XVIII. ¿Por qué la comunicación retórica estaba basada en la gestualidad? Debido a que la retórica tematiza la motivación de la aceptación de la selectividad comunicativa desde los sistemas de interacción, es decir, desde las relaciones cara a cara, la presencia corporal es importante para ella. Mientras la conducta corporal es relevante en la comunicación oral, en la escrita o impresa no ocupa ningún lugar.

Marcel Mauss habla de técnicas corporales²⁷ para referirse al uso que cada sociedad hace del cuerpo y, dentro de las múltiples clasificaciones que hace de ellas, hay una que corresponde a las etapas biográficas. Las divide en técnicas de nacimiento, de infancia, de adolescencia y de adulto. Histórica y socialmente estas técnicas han ido cambiando, desde el modo en que se realiza un parto hasta las formas de reposo de los adultos. Hay un primer sustrato orgánico sobre el cual las técnicas corporales trabajan durante la infancia: el control de los esfínteres, el adiestramiento en el comer y el dominio del cuerpo. Divide estas técnicas (casi todas ellas centradas en la relación de la madre con el niño) en: destete y después del destete. Las segundas son las que nos interesan. Mauss las describe de la siguiente manera: "Sabe ya comer y beber, se le ha enseñado a andar; se ejercita su vista, su oído, el sentido del ritmo, de la forma del movimiento, con frecuencia para la danza y la música. Aprende las nociones y costumbres de la flexibilidad y de la respiración, y adopta determinadas posturas que a veces son impuestas".²⁸ Se adiestra el cuerpo del niño para acoplarlo a la vida social, para controlar ciertas funciones orgánicas y para disponer de su gestualidad. En las sociedades premodernas los momentos solitarios son casi inexistentes. La mayor parte del tiempo se está en sistemas de interacción; de ahí que al niño se le prepare para este tipo de sociabilidad.

²⁶ LUHMANN, *Sistemas sociales*, p. 233.

²⁷ "Con esa palabra [técnicas corporales] quiero expresar la forma en que los hombres, sociedad por sociedad, hacen uso de su cuerpo en una forma tradicional." MAUSS, *Sociología y antropología*, p. 337.

²⁸ MAUSS, *Sociología y antropología*, p. 348.

En las sociedades más antiguas, era rara la acción solitaria, pues la casa y la vida, en general, ofrecían pocas posibilidades para el aislamiento. Sólo con el transcurso de la evolución surge un ámbito en el que se puede asumir un comportamiento solitario, libre de interacción, aunque social, un comportamiento que finalmente logra imponerse con amplias repercusiones sociales y semánticas: el ámbito de la escritura y de la lectura.²⁹

Mientras sigue dominando la oralidad, la sociedad se reproduce, básicamente, a partir de sistemas de interacción y, en consecuencia, el sistema psíquico debe estar preparado para ello.³⁰

Los estudios que se han hecho sobre la formación de Felipe II describen las técnicas corporales después del destete. Primero, al recién nacido se le vestía con ropas femeninas o con un pequeño hábito religioso (un amuleto) hasta que superaba los peligros de muerte durante la lactancia. Cuando se trascendía esa etapa, se cambiaban los faldones infantiles por sus primeras ropas de muchacho.³¹ Este momento coincidía con la conclusión de su desarrollo motriz, por lo que el niño iba a empezar a dar sus primeros pasos. El cambio de vestido se hacía dentro de una ceremonia pública: "Fue este vestido, de apariencia femenina, el reemplazado en 1531 por el hábito de galán, en un acto público-religioso cuya trascendencia quizá puede sorprender".³² Si el bautismo señalaba la entrada del niño a la comunidad de los creyentes, el ritual de cambio de ropa marcaba su entrada en la sociedad. Es importante señalar lo siguiente: el periodo posterior al destete se expresaba en la metamorfosis del niño de femenino a masculino, es decir, el niño empezaba a usar un traje masculino en miniatura. "En la época, las costumbres relacionadas con el traje tenían una extraordinaria importancia que hoy, en las sociedades igualitarias, se ha atemperado mucho. Entonces se era lo que se vestía, y cada grupo social y profesión gozaban de vestimenta diferenciada".³³ En una cul-

²⁹ *Ibidem.*

³⁰ Esto no significa que toda interacción deba ser armoniosa, sino que la sociedad se reproduce por medio de conciencias que perciben otras conciencias y que, a su vez, son percibidas. Por eso es necesaria la estilización en las clases altas de la conducta corporal. George DUBY muestra lo reglamentado de los comportamientos en la sociedad medieval en su obra *Guillermo el Mariscal*.

³¹ "[...] por los primeros jubón, calzas atacadas y gregüesquillos de muchacho". GONZALO SÁNCHEZ-MOLERO, *El aprendizaje cortesano de Felipe II*, p. 51.

³² *Ibidem.*

³³ *Ibid.*, p. 53.

tura del cuerpo como la retórica, la apariencia es el fondo, esto es, se es lo que se aparenta. El vestido y la gestualidad están reglamentados públicamente; basta con ver a alguien para saber todo de él.

La retórica no consiste únicamente en el aprendizaje de ciertas fórmulas y esquemas eficaces para hablar elocuentemente, mismas que si se dejan de practicar se olvidan, sino que esencialmente es un saber inscrito en el cuerpo del que la aprende. La retórica enseña a comportarse con decoro en las distintas situaciones que se presentan. Ella no es sólo el aprendizaje de una técnica para realizar ciertas actividades, sino una parte esencial del proceso que conformaba las respuestas gestuales. Tan es así que la nobleza entendía como pérdida de tiempo aprender cosas que sólo sirvieran para producir objetos (las artes mecánicas). Un saber utilitario, como las artes mecánicas, siempre fue visto como inferior a las artes liberales, en donde se encontraba la retórica. Para la élite de la vieja Europa, aprender tiene como finalidad hacerse. Educarse es cultivarse a uno mismo para adquirir la forma "humana". La retórica forma parte de esta concepción veteroeuropea del aprendizaje. Ella conforma la civilidad o la educación moral del individuo socializado. Por eso, las universidades medievales, aún hasta el siglo XVII, no enseñaban artes mecánicas, sino artes liberales.

Las sociedades estratificadas sitúan sus instituciones educativas de acuerdo con los problemas comunicativos estructuralmente condicionados de las clases altas. Por tanto, están especializadas para las clases altas, y en lo que respecta al contenido, se concentran en problemas de comunicación conciliatoria. Las instituciones educativas transmiten un patrón de orientación y comportamiento altamente selectivo y supuestamente representativo de la totalidad. Si nos basamos en los textos y en las intenciones, prácticamente no se puede distinguir educación y sociedad. Por tal razón no hay razón sensata para que existan un anhelo de autonomía o una reflexión crítica en el ámbito de las actividades educativas. Sí llega a darse, pero en este tipo de sociedad sólo se presenta en el ámbito religioso. La obra educativa de los jesuitas aún se encuentra inmersa en ese contexto, a pesar de toda la intención de modernidad. La educación encaminada a la *sapiens et eloquens pietas* se orienta por las funciones de la clase alta, incluso cuando acoge a niños de la clase baja. El impresionante y plenamente articulado incremento empírico se refiere a cuestiones metódicas, presupuestarias y de organización, pero la teoría se sigue tomando de textos antiguos (Cicerón, Quintiliano).³⁴

³⁴ LUHMANN y SCHORR, *El sistema educativo*, pp. 40-41.

El aprendizaje de la retórica, primero como parte del *trivium* (gramática, dialéctica y retórica) y, para el siglo xv, como parte de los estudios humanistas, es el medio a través del cual el futuro noble se prepara para la convivialidad. Los estudios humanistas tienen por finalidad hacerte humano y humanizarse significa integrarse a las costumbres y los comportamientos de la élite. Para ellos, lo humano no es algo que todo miembro de la especie humana tenga, sino a lo que se accede gradualmente por medio de la educación. Se está educado en la medida en que se adquieren los comportamientos que la aristocracia ha definido como valiosos. Por eso, en las sociedades estratificadas, existen grados de humanidad. Sólo de esta manera se entiende que se debatiera en qué grado los indios americanos eran humanos. La apropiación de lo humano consiste en comportarse educadamente, podríamos decir en interiorizar la urbanidad, y este ser educado es sinónimo de ser aristócrata. Entonces, ¿qué significa ser aristócrata? Significa saber hablar como ellos, sentarse como ellos, saludar como ellos, en una palabra, ser uno de ellos. Por eso la imagen del campesino, en el siglo xvi, es la del rústico, la del incivilizado. Además, la humanidad también es algo que se puede perder y, por lo tanto, para ellos era posible regresar a la animalidad. A más refinación en la gestualidad, más humanidad.

Puesto a reducir a síntesis provisional los principales puntos de coincidencia entre las apologías de la dignidad humana y las apologías de la cultura que se alimenta en las *litterae humaniores*, yo propondría —dice Francisco Rico— un “arquetipo” similar al siguiente. *El hombre es superior a los animales por obra de la razón, cuyo instrumento esencial es la palabra. Con la palabra se adquieren las letras y las bonae artes, que no constituyen un factor adjetivo, sino la sustancia misma de la humanitas. La humanitas, por tanto, mejor que cualidad recibida pasivamente, es una doctrina que ha de conquistarse. No sólo eso: la auténtica libertad humana se ejerce a través del lenguaje, a través de las disciplinas, ya en la vida civil, ya en la contemplación.*³⁵

Hay un objetivo central en la enseñanza de la retórica: socializar el cuerpo. El primer momento de la integración del organismo a la sociedad consiste, como lo hemos señalado, en el control de ciertas funciones biológicas. Esta etapa corresponde al mundo de los primeros años del bebé. El

³⁵ RICO, *El sueño del humanismo*, p. 171.

segundo momento consiste en la apropiación del lenguaje; el estudio del *trivium* cumple esa tarea. Este segundo periodo, en el proceso de socialización, corresponde —en sentido estricto— a la retórica, se centra en lograr un manejo adecuado de la comunicación oral. Cada una de las disciplinas del *trivium* tenía una finalidad específica: la gramática, enseñar a hablar con corrección; la dialéctica, transmitir el manejo de las inferencias; y, por último, la retórica, enseñar a hablar, no sólo con corrección, sino con elocuencia y belleza.

La etapa más importante de la socialización de la nobleza se logra a través del aprendizaje minucioso del uso de la palabra. La formación del futuro aristócrata se sustenta en la ejercitación de la comunicación oral, pero este tipo de educación sólo se logra imitando conductas. El sentido de la palabra oral se encuentra encarnado en los comportamientos (sistemas de interacción) que son percibidos por las conciencias de los participantes. El niño aprende a comunicarse al poner atención a las conductas que se dan en los juegos del lenguaje en los que participa. Dicho de otra manera, el niño no aprende sentidos, sino juegos del lenguaje en los que se usan las palabras, es decir, la comunicación oral se basa en sistemas de interacción. Aprender un lenguaje es aprender una forma de vida.

Podemos afirmar que en la corte el comportamiento se vuelve el elemento fundamental de la dinámica del poder. La retórica tendrá la función de enseñar a estos guerreros a vivir en el mundo urbano de la corte. La retórica va a consistir en el aprendizaje de los modos de hablar, de conversar, de saber comportarse en las distintas situaciones, en una palabra, en socializar los gestos corporales. El cortesano aprenderá a diferenciar cómo se debe tratar a un hombre o a una mujer, a distinguir si se debe preguntar o sólo contestar ante un superior, a ceder el paso cuando se aproxima alguien más importante. Todo este aprendizaje se entenderá a lo largo de la historia premoderna como el desarrollo de la prudencia (*phronesis*). Se es prudente cuando se sabe en qué momentos hablar y en cuáles callar, pero no sólo cuándo es pertinente hablar, sino además si toca opinar, preguntar o solamente dar la palabra. Todas estas variantes dependen del género, de la jerarquía, de la situación, en pocas palabras, de saber interpretar correcta y velozmente el contexto de habla en que se está. Por lo que se puede ver, la retórica no se reduce a enseñar a hablar de manera elocuente, sino también a saber interpretar la situación. Esto es lo que las retóricas llamaban el *decorum*, la *decentia*, la *convenientia*.

Dentro de las múltiples situaciones en que se encontraba un cortesano se pueden destacar las siguientes: la conversación de salón, los banquetes, las ceremonias, etc. Además de todo lo anterior, el cortesano debía saber modular su voz, pues no era conveniente dirigirse en el mismo tono a todas las personas. La importancia de la retórica está en que enseña a interpretar correctamente las situaciones y los contextos de habla, a saberse adaptar a la situación, a entender con mucha claridad el momento en que se está. Y todo esto exigía una conducta y una gestualidad que el guerrero tuvo que aprender para ser aceptado en la corte.

Las preguntas que surgen con el mundo digital o la telemática son las siguientes: ¿cómo se socializa el cuerpo con esta tecnología de comunicación?, ¿qué formas de interacción se realizan en el uso del ordenador?, ¿cómo se comporta un cuerpo en una sociedad democrática? En fin, la biblioteca de Alejandría, fundada en la retórica, nos orienta en cuanto a las interrogantes que nos debemos plantear hoy.

CONCLUSIONES: LUGARES DEL SABER, RETÓRICA, IMPRESA Y DIGITALIZACIÓN

Una investigación es una pregunta que se formula y reformula a lo largo del tiempo, y nada más que eso: una pregunta que se formula de mil maneras distintas. La investigación por sí misma, en ella misma, consiste en no dar una respuesta definitiva, sino en continuar hasta sus últimas consecuencias las implicaciones que se derivan de la cuestión formulada.

Ahora, mi pregunta es la siguiente: ¿cómo historizar las formas sociales de “querer decir la verdad”? El corpus documental sobre el que trabajo es el “discurso” (o “escritura”) de la historia, pues desde su nacimiento, en el mundo griego, se define en oposición a otro discurso. Ese otro discurso es el no-verdadero, el discurso de la ficción. Discurso verdadero en oposición al discurso de ficción. Sin embargo, lo verdadero en el discurso de Heródoto nada tiene que ver con aquello que lo es en el de Ranke, y lo mismo se podría decir del de los cronistas de la conquista de la Nueva España. La historia fue del discurso “moralizante” al discurso que quiere narrar el acontecimiento histórico como evento singular e irrepetible, “lo verdaderamente sucedido”. Por eso he trabajado a partir del uso de distinciones

binarias: la verdad romanesca "novelada"/la verdad historiográfica; después oralidad/escritura y actualmente retórica/ciencia. Distinciones binarias que se terminan diluyendo en fronteras que se invaden, como sucede, por ejemplo, en el caso de la novela dentro de la historia o de la retórica de la ciencia.

Actualmente intento contestar la misma pregunta, siempre a ras del texto, a partir de la articulación de tres acontecimientos históricos. Todos ellos se manifiestan como operaciones escriturísticas: *a)* la operación de citar; *b)* la operación de poner notas a pie de página; y *c)* la operación de autenticar un documento, esto es, el nacimiento de la cuestión sobre la existencia de los documentos falsos. Por supuesto, como se puede ver de inmediato, las tres operaciones se implican mutuamente.

Para concluir, veremos las distintas formas de citar al filo de los cambios en la tecnología de la comunicación. Intentaré mostrar de manera esquemática y condensada el momento en que se pasa de una forma de citar "medieval" a una forma de citar "moderna", para finalizar con una caracterización de la cita en el mundo digital. Por "moderno" me refiero al momento en que se adquiere conciencia de las posibilidades técnicas de la imprenta y surge, por medio de ésta, una nueva forma de citar y de concepción del *conocimiento*.

- 1) Situemos el momento histórico en que la imprenta afecta la "imagen del pensar" a fines del siglo XVI. Imaginemos que el efecto de transformación va del norte de Europa hacia el sur, nuevamente el norte y el sur. Pero asumamos que hay nortes, como polos de fuerza, en algunos espacios del sur.
- 2) Conceptualicemos esta nueva imagen del pensar como la primera etapa de consolidación de una "cultura del documento" o como "cultura documental". Esta nueva imagen del pensar se interioriza en los letrados como cultura del archivo (de la biblioteca), del catálogo, de la serie, de la colección, etc. Además, tomemos en cuenta el surgimiento de una nueva teoría del acto de conocer: el surgimiento de lo que se conoce como la filosofía de la conciencia, en donde la conciencia funciona como un teatro interior que representa el mundo exterior. El momento en que se distingue al sujeto que conoce del objeto que va a conocer.

3) De las condiciones anteriores surgen las siguientes preguntas: ¿cómo la conciencia representa el mundo exterior? La conciencia es aquí entendida como puro espíritu-ser inextenso, puro acto de ser consciente de que el pensar es realizado por un yo puro. Recordemos el grito con que inicia el pensamiento cartesiano: "pienso, luego existo". Diríamos que es en este periodo cuando el lenguaje empieza a ser tematizado (basta con pensar en la *Gramática* y la *Lógica* de Port-Royal). O, mejor dicho, empieza a ser un enigma. ¿Puede haber una visión verbal de la realidad? ¿Las palabras, escritas u orales, no interponen su opacidad entre el lector y su experiencia visual? Dicho de otra manera: ¿el lenguaje se puede borrar, olvidar, para sólo ser considerado como una ventana al mundo exterior? ¿Es posible olvidar que el lenguaje es una "economía particular de la representación, esto es, de la mimesis"? A través de estas cuestiones entramos a las incertidumbres y a los vértigos de lo que llamamos mundo barroco. Pasemos al centro del tema.

4) Por acto de citar me refiero a lo siguiente: la cita es una repetición en la que un sujeto de enunciación asume un texto de otro. En toda cita hay dos textos. Uno corresponde al que recibe la cita, y el otro, al del que se toma la cita. Me atrevo a decir: uno es el original y el otro es la copia. Se pasa de un sistema de representación a otro.

Caractericemos la cita "medieval": el sujeto de la enunciación no asume como operación propia el acto de citar, esto es, no es consciente de ella o, mejor dicho, no es un acto "reflexivo". No hay un Yo que lo asuma como propio. Es únicamente el movimiento inmóvil de la tradición en que se encarna la Ley de la Autoridad. La cita, en ese mundo, es una frase insertada en el texto que la recibe sin conciencia de la transición que se realiza en ese acto. Por eso no es necesario o indispensable hacer referencia al texto de donde se toma la cita a partir de la función como autor. Dicho de manera más fuerte, se trata de una simple coincidencia de los textos. Citar, en ese mundo letrado, es tomar algo como ya siempre inscrito en mi texto; es más un encuentro fortuito que algo elegido. Por esto, la identificación entre el yo autor y el escrito es puesta en cuestión. Pensemos en el uso de los florilegios de citas o lugares comunes. No hay una relación intrínseca entre el mismo sujeto de la enunciación y el "sis-

tema extraño" que se incorpora al texto, esto es, la cita. Vamos a llamar "alegación" a este modo de citar, donde sólo el flujo impersonal de la tradición penetra en el texto. Habla el yo a nombre de una tradición (lo impersonal). La cita aparece como un ornamento del texto que la recibe. Se pierde el momento de la transición de un sistema de representación a otro, de un lenguaje a otro, de una semántica a otra. No hay conciencia de la historicidad. La escritura como imitación no es sino la reproducción de los modelos clásicos.

- 5) Caractericemos la cita "moderna": en este caso la cita produce o realiza la identificación del yo con el texto que recibe el cuerpo extraño. En este acto, en el tejido de esta práctica de la escritura, surge el sujeto moderno (el sujeto como conciencia, como espíritu sin cuerpo, como sujeto que controla o domina el mundo de sus representaciones). En la cultura de lo impreso se percibe la cita como la tensión entre lo externo y lo interno. Esta tensión se expresa entre una facultad (yo tomo la cita) y una expresión. De esta manera se crea la figura del sujeto moderno. Figura que emerge en el interior del escrito como un yo. Es en esta operación que se dibuja el espacio textual del *cogito* cartesiano. Esta operación moderna es posible por la elaboración de un nuevo orden (taxonomía) en los textos (discursos), que sólo se logra al introducirlos en una colección, esto es, en un archivo. La colección o el archivo constituyen la noción de serie. Serie y corpus documental: una nueva manera de síntesis y de construcción del conocimiento.
- 6) En el mundo de la telemática, de las bases de datos, del internet, etc., la cita se vuelve a convertir en algo impersonal. La cita llega como el gesto de copiar y pegar. De alguna manera nos encontramos en un sistema de comunicación en donde el autor vuelve a desaparecer. Hoy es posible citar sin haber leído el texto de donde se toma la cita. Me atrevo a decir que regresamos al saber como algo común y, por eso mismo, carente de reflexión.

REFERENCIAS

BARATIN, Marc y Christian JACOB (dirs.)

- 1996 *Le pouvoir des bibliothèques. La mémoire des livres en Occident*, París, Albin Michel.

CANFORA, Luciano

- 1986 *La véritable histoire de la bibliothèque d'Alexandrie*, París, Éditions Desjonqueres.

CERTEAU, Michel de

- 2002 *Histoire et psychanalyse entre science et fiction*, París, Gallimard.
1990 *L'invention du quotidien*, vol. 1, París, Gallimard.

DELUMEAU, Jean

- 1983 *Le péché et la peur. La culpabilisation en Occident XIII^e-XVIII^e siècles*, París, Fayard.

DUBY, George

- 1985 *Guillermo el Mariscal*, traducción de Carmen López Alonso, Madrid, Alianza.

GONZALO SÁNCHEZ-MOLERO, José Luis

- 1999 *El aprendizaje cortesano de Felipe II*, Madrid, Sociedad Estatal para la Conmemoración de los Centenarios de Felipe II y Carlos V.

HABERMAS, Jürgen

- 1987 *Teoría de la acción comunicativa*, 2 vols., Madrid, Taurus.

HARTOG, François

- 2011 "La inquietante extrañeza de la historia", *Historia y Grafía*, 37.

KANT, Immanuel,

- 1995 *¿Qué significa orientarse en el pensamiento?*, traducción de Rogelio Roviara, Madrid, Universidad Complutense.

KARSENTI, Bruno

- 1997 *L'homme total. Sociologie, anthropologie et philosophie chez Marcel Mauss*, París, Presses Universitaires de France.

LATOUR, Bruno

- 2005 *La science en action. Introduction à la sociologie des sciences*, París, La Découverte.

LE GOFF, Jacques y Pierre NORA (coords.)

- 1984 *Hacer la historia*, vol. I, Barcelona, Laia.

LUHMANN, Niklas

- 1998 *Sistemas sociales. Lineamientos para una teoría general*, 2a. ed., traducción bajo la coordinación de Javier Torres Nafarrate, Barcelona, Anthropos, Universidad Iberoamericana, Pontificia Universidad Javeriana, CEJA.
- 1993 *Teoría de la sociedad*, traducido bajo la dirección de Javier Torres Nafarrate, México, Universidad Iberoamericana, Instituto Tecnológico de Estudios Superiores de Occidente.

LUHMANN, Niklas y Karl Eberhard SCHORR

- 1993 *El sistema educativo (Problemas de reflexión)*, traducido bajo la coordinación de Javier Torres Nafarrate, Guadalajara, México, Universidad Iberoamericana, Instituto Tecnológico de Estudios Superiores de Occidente.

MAUSS, Marcel

- 1979 *Sociología y antropología*, traducción de Teresa Rubio de Martín-Retortillo, Madrid, Tecnos.

MCLUHAN, Marshall

- 1996 *Comprender los medios de comunicación. Las extensiones del ser humano*, traducción de Patrick Ducher, Barcelona, Paidós.

RICO, Francisco

- 1993 *El sueño del humanismo. De Petrarca a Erasmo*, Madrid, Alianza.

SESIÓN DE PREGUNTAS

Guillermo Zermeño: Esta conferencia nos plantea un espacio para la reflexión, para pensar la historia, tomando en cuenta fundamentalmente lo que sería ahora el giro de la espacialidad o el giro de la geografía. Éste vendría a cuestionar las formas como la disciplina de la historia se ha comprendido y dibujaría, finalmente, la configuración de otro espacio de temporalidad, haciendo entrar en juego un aspecto que suele no ser considerado en el campo de la epistemología: la corporeidad, es decir, el sujeto que no solamente piensa, sino que está englobado espacialmente, porque ocupa lugares e impide que otros ocupen ese mismo lugar y ahí se desarrolla un juego de interacciones.

Esta geografía obviamente no nos remite a los geógrafos políticos del siglo XIX, sino que implica una noción más cualitativa y concreta, como señalabas, cuya importancia o reconocimiento implica un encogimiento o reducción de lo que la historia llegó a significar, en el sentido de que el siglo XIX es el siglo de la historia. En la relación tiempo y espacio, ¿qué implica esta nueva importancia de la corporeidad inscrita o determinada por la espacialidad en relación con la temporalidad? ¿Implica una especie de destemporalización o la “refugación” del sentido del tiempo? Ese es un aspecto.

El otro aspecto, al cual estamos sometidos, concierne nuestra posición frente a la pantalla, una pantalla básicamente virtual que incluso nos exime de desplazarnos. Es en ese sentido un cuerpo inmóvil, capaz de transitar a través del teclado, por espacios temporales múltiples, si bien somos realmente incapaces de concebir la organización de las fuentes, de las bibliotecas, circunscritas a otro orden tecnológico, en este caso el orden de los impresos. Parecería que esta nueva tecnología “descorporeiza” la relación con el espacio y permite una amplificación de la temporalidad. No sé si podría pensarse también en esos términos, lo cual, paradójicamente, nos hablaría asimismo de una explosión en el acceso virtual o potencial de que podemos disponer a los tiempos pretéritos. Serían dos preguntas, dos inquietudes que me surgen.

Alfonso Mendiola: En las conclusiones quería mostrar, a través de la acción de citar, cómo parecería que la digitalización lleva a la realización plena el objetivo cartesiano, el hecho de no desplazarse y de no moverse. Yo quería

plantear distintas formas de citar y terminaba el texto de la siguiente manera: "cita y objetos documentales, colecciones de citas y colecciones de documentos parecen funcionar según los mismos procesos y representar las mismas disposiciones, uno del lado de las palabras y el otro del lado de las cosas. La cita textual, el objeto documental realiza el proyecto moderno de la representación absoluta, de la separación entre conciencia, el sujeto como solo espíritu, y el mundo de las cosas". Dicho de otra manera, pareciera que el mundo contemporáneo culmina con la realización del proyecto cartesiano. Sería la imagen que surge al plantear que uno no necesita desplazarse, porque la computadora lo entrega o lo da todo.

Lo que se encuentra en el centro de la espacialización de las nociones temporales del siglo XIX sería esta primera tesis: el tiempo, entendido como progreso, como secuencia cronológica, imposibilita pensar el espacio. Entonces toda concepción del tiempo, en el sentido de la escuela Montessori, como línea de tiempo, impide pensar el espacio. ¿Por qué? Porque la gran preocupación de la historia del XIX era ordenar cada acontecimiento en un lugar propio: la Revolución francesa a fines del siglo XVIII, la Revolución mexicana en el XX. El gran tema de la historia como discurso es colocar cada cosa en un lugar y la manera de hacerlo es con el artefacto cronológico. La espacialidad nos muestra que este artefacto cronológico es una ficción, que no existe tal lugar determinado para cada uno de los acontecimientos en el tiempo. Sería como si el historiador del siglo XIX fuera un neurótico obsesivo que quisiera, en su armario, guardar las camisas rojas en un cajón, las verdes en otro, las blancas en otro. La historia aparece con esta necesidad de ordenamiento y los recursos que va a tener son la secuencia cronológica y la idea de que hay un camino de la historia que es direccional, en términos de progreso, que es la libertad, la igualdad y la fraternidad. Después nos dimos cuenta de lo que producían las revoluciones.

¿Cuál sería la noción de tiempo que plantea el espacio? El pasado se encuentra dentro del presente y el futuro se encuentra dentro del presente y del pasado. No puedo desglosarlos, no puedo separarlos. Un ejemplo sería: la República francesa se funda bajo un anacronismo que es la recuperación de la República romana. Los tiempos funcionan de otra manera. ¿Qué nos diría esto? Nos diría que pasado, presente y futuro no se dan uno al lado del otro, sino que se dan uno dentro del otro, que existen uno dentro del otro; nos enseña a pensar que no hay modo de crear una secuencia

de acontecimientos que sea plenamente unívoca y que puedas decir "esto sucedió antes y esto después". ¿En dónde se expresa más esto? Es obvio que en el siglo xx, en 1900 con *La interpretación de los sueños* de Sigmund Freud; nos está hablando de un tiempo que nada tiene que ver con lo cronológico; es un tiempo que se implica a sí mismo y la espacialidad es lo que nos está planteando esta problemática. Sí entiendo que para un historiador ubicado en espacios cronológicos, situado siempre en argumentaciones cronológicas, en fechas y datos, le sea muy difícil pensar esta noción de tiempo, pensar otra noción de temporalidad.

François Hartog citaba en su conferencia a Charles Péguy, este autor francés que verdaderamente era el tormento de la escuela metódica francesa. Péguy decía que lo único que necesitaban los historiadores para hacer historia eran dos fechas y un muerto; eso es todo, se hace historia a partir de dos fechas y un muerto. Yo creo que lo que nos está planteando es que hay una secuencia cronológica creada por el tiempo como progreso y hay otras maneras de pensar el tiempo. Aquí comento algo también de Fermín del Pino, cuando afirma que el diario del etnólogo muestra más la secuencia real de construcción del conocimiento que el texto del antropólogo; con esto hace referencia a Malinowski, que nunca quiere mostrar sus lecturas ni la verdadera temporalidad que permitió la construcción del texto antropológico.

Yo creo que es este ir y venir constante, en una especie de oscilación en donde no hay inicio en tal punto, lo que permite el texto escrito, una linealidad y una cronología perfecta. Por eso no hay ninguna cuestión que no esté en su sitio y en su lugar. Y aparece un tiempo, hay una oscilación permanente, una oscilación permanente entre presente y pasado y futuro, una oscilación que implica modalizaciones del tiempo. Entonces tendremos que hablar del pasado del presente, del futuro del presente, del presente en tanto pasado; puedo modalizar de mil maneras. Yo creo que el historicismo alemán directamente sólo pensó en una modalización del tiempo presente que era cronológica. Lo que tenemos ahora es la posibilidad de, por ejemplo, reconstruir el siglo xvi como presente; entonces hago una ficción evidente: presupongo que no sé nada de lo que pasa después y evito toda ilusión retrospectiva. Hoy en día, gracias a la aparición de la digitalización, hay esta posibilidad de modalizaciones del tiempo de maneras múltiples. Y pienso que a mí, Alfonso Mendiola, la posibilidad de que haya un tiempo que no es teleológico ni cronológico, me lo hace más vivible.

Javier Ortiz Cassiani: La conciencia de la corporalidad o de la corporeidad, ¿cómo afecta la narrativa del historiador? Es claro que se intenta superar la teleología y la cronología, pero ¿cómo incide en el relato mismo? Porque los historiadores seguimos haciendo relatos, eso es lo que hacemos. ¿Cómo afecta ser consciente del cuerpo? Los ejemplos que usted colocaba eran muy claros alrededor de la posibilidad de no ir al archivo. ¿Qué implica? ¿Que cuando estoy hablando de los virreyes del siglo XVIII, tengo que ser consciente de que me evité, en el relato mismo que estoy haciendo, ir al archivo, ponerme unos guantes de látex y un tapabocas, y evitar una gripe o un hongo, etc.? ¿Qué implica esa conciencia del mismo oficio, de la misma construcción de la narrativa histórica?

Alfonso Mendiola: Es una parte fundamental el problema de la narrativa. El intento de este tipo de conocimiento es el saber histórico en el siglo XIX que, en una articulación muy próxima a la antropología, quiere evitar la presencia del autor, como si no hubiera autor de la historia. El extremo es aquella imagen en que la historia misma habla y el historiador, casi como una especie de Aedo, está poseído por la historia y ella habla por la boca de uno sin que uno intervenga para nada. Así aparece en la antropología, cuando quieren fundamentar todo su conocimiento en la práctica de campo, por lo que nunca te dicen que leyeron 150 libros y que a partir de esos libros es que son capaces de interpretar lo que están viendo. De otro modo, temen que la parte empírica y la práctica de campo se deslegitimen, según lo que he entendido de los trabajos de Fermín. Lo mismo sucede con el historiador. El historiador aparece casi de manera oculta en el texto. ¡Qué curioso que no pueda intervenir y decir algo de su presencia dentro del texto!

Habría otra cuestión: la historia que se practica hoy en día sigue utilizando la forma narrativa del siglo XIX. No ha querido asumir a un James Joyce, a una Virginia Woolf, ni formas narrativas que son de una gran riqueza. Recuerdo también a alguien que es visto como un extraño en el mundo de los historiadores, quienes lo odian porque saben con claridad que se equivocó. Me refiero a Hayden White. Es maravilloso cuando alguien se equivoca tan plenamente como Hayden White, es verdaderamente un logro para la ciencia, porque ya sabes que por ahí no debes ir. El error es más importante que el acierto, porque el error te obliga a reflexionar, mientras que cuando estás en lo cierto sigues sin cuestionarte. Él sugiere esta serie de reconstrucciones a partir de la narrativa de Virginia Woolf y afirma que la

historia narrada a la manera del siglo XIX no dice nada a nadie hoy, en términos de explicar o de entender un acontecimiento. Él dice que la manera de narrar que más le llama la atención es la que utiliza Oliver Stone en la película sobre el asesinato de John F. Kennedy. Se trata de una cantidad de secuencias cortadas y al final, dice Hayden White, te deja pensando nada más, porque no sabes si la CIA lo mandó matar, si lo hizo éste o el otro. ¿Qué tenemos que hacer? Montajes de ese tipo, dice él. ¿Y por qué tenemos que hacer montajes de ese tipo? Porque nosotros somos la primera generación en tener la oportunidad de vivir acontecimientos en vivo, pasados vía directa; ver la caída de las torres gemelas y verla repetida al infinito. Vas al documento para saber qué pasó, pero resulta que lo ves y —dice— no entendemos nada, absolutamente nada. Entonces ¿cuál es la relación que hay que articular a partir de la documentación?

Pienso que habría que trabajar con formas de montaje distintas, formas narrativas distintas, innovar en el espacio. Habría que explorar, por supuesto, las posibilidades del espacio digital, como el hipertexto —los renacentistas ya lo conocían—, que permiten cambiar nuestros modos de trabajar, evitar el orden lineal y abrir otras maneras de construcción. Diría que habría que trabajar con la noción de montaje cinematográfico para ver cómo ha innovado y empezar a escribir así; buscar otras maneras de escritura. Si la escritura de la historia se desarrolla a partir de varias etapas —la investigación, el archivo, la documentación, y se concluye con un texto—, las formas narrativas tendrían que adquirir estructuras nuevas, distintas, diferentes. Yo creo que el laboratorio de invención de esas formas nuevas y distintas evidentemente es la literatura contemporánea. Es impresionante la capacidad que tiene de buscar formas narrativas distintas, mismas que habría que aprender a utilizar y a manejar. Ya Paul Valéry había dicho que cuando se encontraba una novela en que aparece una persona que baja las escaleras y se dirige a su recámara, la dejaba de leer. ¿Qué pasó con ese tipo de relatos? ¿Por qué se tiene que estructurar de otra manera? Por eso, para mí es una pregunta real; hay que arriesgarse e inventar formas. Evidentemente, la primera consecuencia es que te van a excluir del gremio, eso sí. Te dirán que estás en 63 disciplinas, pero no te disciplinas bien, que estás en tantas disciplinas que no te disciplinas. Pero yo creo que hay que innovar y buscar formas. Evidentemente no lo hagas con tu tesis. ¿Te dirige Guillermo? Ah bueno, inténtalo entonces.

José Ortiz Monasterio: Una pregunta maestro. ¿Más allá del viejo concepto de la historia general y completa, en el sentido de completitud, cómo acceder a la larga duración ante la realidad digital de la información, que no tiene una tecnología para catalogar tal magnitud? Porque es de tomar en cuenta, además, que mi saber, mi catálogo, ya no me pertenece sólo a mí, no sólo está en mi disco duro, sino que va a estar en internet; todo va a ser virtual, ya no en dispositivos, lo cual, al mismo tiempo, también impide al poder, a los privilegiados de Alejandría, el control del acceso.

Alfonso Mendiola: Mi amigo José Ortiz Monasterio me dice maestro porque siempre quiere hacerme sentir más viejo, eso es todo. Estoy totalmente de acuerdo con el planteamiento que haces. Hoy en día la cantidad de información a la que uno tiene acceso de manera instantánea es inmanejable. Una cuestión que quería hacer notar en la conferencia es que no hemos hallado a esos sabios de Alejandría que encuentren las formas de catalogar y de organizar esos materiales; no hay artefactos análogos a los que construyeron estos hombres de Alejandría o los humanistas del Renacimiento que los perfeccionaron. No se ha logrado, es cierto, como si hubiera un almacenamiento y una colección no organizada y sin mediación. Esta es la primera dificultad y da pánico, ¿verdad? ¿Qué haces ante esa posibilidad?

Voy a plantear el problema a partir de lo que uno vive constantemente y que muestra cómo no se puede eludir la presencia de la computadora: yo, en mis clases, cuando por fin logro que los estudiantes dejen de chatear en sus computadoras —cosa que es muy difícil y para lograrlo ya tuve que bailar y hacer varias cosas de tipo circense que sé y que practico—, y doy una fecha, en ese instante el estudiante teclea en su computadora y siempre me corrige. Yo digo: “Michel de Certeau nació en tal fecha”, teclea el alumno y dice, “no, maestro, se equivocó. No fue en enero, fue en tal fecha”. Entonces, ¿qué es lo que hago? Les pido que me den un margen de error, porque ellos tienen la computadora y Dios Google es la autoridad absoluta. ¿Qué significa esto? Que las fechas no tienen ningún sentido hoy en día, porque se accede a ellas de manera instantánea. Había un tiempo en que esos sabios que recitaban de memoria las fechas eran extraordinarios, pero ahora teclea el alumno y obtiene la fecha. Nunca antes había siquiera escuchado de un lugar llamado Macedonia, pero él teclea y se entera. ¿Qué se

puede enseñar hoy en un salón de clases de historia? Esta es la respuesta que daría: elaboraciones complejas de modelos de interpretación, porque es lo único que el estudiante no tiene ni puede obtener simplemente tecleando unas palabras. Yo creo que el problema es construir teoría de modelos, esto que se plantea como pensamiento complejo. La pregunta es cómo poder utilizar un material de gran riqueza, lo cual significa reducción y amplificación, dado que siempre tienes que reducir la información; si quieres todo, no puedes.

Se acabó también la época en que un documento que nadie había visto cambiaba algo. Porque el problema es, casi podríamos decir, que todo es público, que ya no lo puedes esconder en tu casa y que, además, ahora resulta que no cambia el saber en un sentido sustantivo. El meollo se encuentra en los sistemas y en la construcción de modelos que ayuden a elaborar interpretaciones desde puntos de vista específicos. Yo pienso que es por ahí donde habría que trabajar.

Aurelia Valero Pie: La primera cuestión que quería preguntar tenía relación con esto último, con el hecho de que todo lo que no logró el historicismo, en el sentido de poner un término a la historia positivista, a la historia factual, lo está haciendo la cibernética, la informática. Resulta significativo que no es algo que venga desde la propia reflexión historiográfica, sino a partir de la técnica.

La segunda cuestión tiene que ver con el hilo conductor que finalmente ha guiado la conferencia y que es la cuestión del poder. Cuando se habla del cuerpo, esa dimensión se vuelve manifiesta. Eso se veía en la biblioteca de Alejandría. Quienes catalogan ordenan en todos los sentidos del término, estructuran el campo del conocimiento y eso no ha cambiado, porque internet también clasifica y ordena los resultados de búsqueda. La diferencia es que ya no son los sabios quienes estructuran el campo, sino los genios en informática o no sé cómo llamarlos. Ahí hay otro desplazamiento que deja a la historia bastante indefensa. ¿Qué podemos hacer nosotros en ese sentido?

La última cuestión tiene que ver con la conferencia que escuchamos la semana pasada. Me pregunto si no es esta simultaneidad en que vive el mundo, el hecho de que se puedan observar los mismos acontecimientos al mismo tiempo, lo que ahora hace visible el espacio. El tiempo se ha vuelto irrelevante y el espacio pasa a otro plano.

Alfonso Mendiola: Comienzo por la última pregunta. El seminario actual en la Escuela de Altos Estudios de François Hartog está trabajando sobre nociones de temporalización donde no existe la cronología, aquellas nociones de tiempo que designamos comúnmente como pasado-presente-futuro. Me tocó el último seminario que impartió y en él François Hartog estaba leyendo minuciosamente, como filólogo, *La Ciudad de Dios* de san Agustín. Todos los que estaban ahí decían, “pero si yo vine por *Regímenes de historicidad*”. Hartog se preguntaba si el hecho de que vivimos en lo simultáneo y en una especie de presentismo, según su interpretación, abre hacia el problema del espacio. Él quería pensar la temporalización del tiempo antes de la historia, antes de que apareciera el tiempo cronológico. Está buscando formas de concebir el tiempo que no hayan sido cronológicas y para ello ha estado leyendo otros textos de la antigüedad que va analizando. Ese es su proyecto a largo plazo.

Tienes toda la razón. El problema es si la noción de espacio no constituye una respuesta casi inmediata e instintiva al “presentismo”, a la “globalización”, según los términos que utilizaba Hartog. Ahora, al igual que la memoria posibilita una crítica del presentismo, tal como él decía, yo creo que la noción de espacio también posibilita una crítica del presentismo, en el sentido de crítica de la crítica de la razón ilustrada, lo cual abre una posibilidad de visiones del pasado distintas. Imagínense que los libros de historia empezaran por la concepción del espacio en la Edad Media, por ejemplo, por cómo se concebía la simbología y el imaginario del espacio y del movimiento, de los desplazamientos de un lugar a otro. Sería otro modo de pensar que abriría hacia nuevas posibilidades.

Mis conclusiones iban en el sentido de tu otra pregunta. El historiador piensa que el archivo y la catalogación son la parte auxiliar, las ciencias auxiliares de la historia. ¿Qué significa esto? Que mientras el archivista cataloga, el historiador interpreta y hace la tarea más importante. Yo estoy totalmente de acuerdo contigo: la catalogación determina las posibilidades y quien tiene el poder de catalogar es el que está dominando. En ese sentido nada ha cambiado entre el archivo en su forma clásica de catalogación y la forma digitalizada, porque habría que estudiar cómo aparecen jerarquizadas las entradas cuando se teclea sobre algún tema. ¿Aparecen por orden de calidad o porque alguien pagó para que saliera en primer término? Lo que me interesa es que nosotros creemos ser dueños de lo que esta-

mos diciendo, cuando en realidad hay una cantidad de artefactos previos y el artefacto produce conocimiento. La manera como está organizado el espacio y la catalogación determina las posibilidades de investigación. En ese sentido, es necesario entender que el archivo no es neutro, como tampoco lo son la catalogación, la clasificación y la taxonomía. ¿Cómo pensar en la posibilidad de hacer series y cruces de manera distinta? ¿Cómo están hechas las catalogaciones?

Algunos de los estudios más interesantes que se han hecho al respecto tienen que ver con la biblioteca de ese *outsider* de todo que era Aby Warburg, este historiador del arte que termina en un psiquiátrico y a quien cura Binswanger. Dicen que la manera en que catalogó esa biblioteca famosa en que había no sé cuántos miles y miles de ejemplares era totalmente incomprensible y que la catalogación y la organización del espacio permitían investigaciones totalmente novedosas, otro tipo de interrogantes. La organización es lo que de alguna manera permite la producción del conocimiento. Ahí estaría la idea de la biblioteca particular o privada, que está catalogada tal forma que te permite cruzar Edad Media con un sándwich.

Guillermo Zermeno: Yo solamente recuerdo que estamos celebrando, es una celebración y, al decir de Gadamer, toda celebración implica la suspensión de la temporalidad. Se ha detenido el tiempo y ha aparecido la espacialidad como una variable que, en general, no ha sido tomada suficientemente en cuenta en la historiografía y que obviamente abre a nuevos cuestionamientos y preguntas. Creo que la conferencia ha sido sumamente enriquecedora y viene a señalar algo realmente sustantivo, pensando en que estamos en un fin de siglo. Muchas gracias Alfonso.

LA FICCIÓN EXTERNA Y LA HISTORIOGRAFÍA

Luiz Costa Lima

Recordemos dos afirmaciones que, de tan comunes, se han ido tornando opacas.

Estamos acostumbrados a suponer que la investigación de lo que se entiende por realidad es una tarea confiada a los filósofos. Yo no soy filósofo y, sin embargo, la argumentación que será desarrollada a continuación girará en torno de lo que hay que entender por realidad.

Es también usual pensar que el historiador forma parte del grupo de especialistas que se contenta con saber *lo que debe hacer* —trabajar en los archivos en búsqueda de documentos desconocidos sobre determinado tema, temporalmente situado— sin preocuparse *de qué estará haciendo*. La distinción se basa en la consideración de que la función de escribir historia es tan clara e indiscutible que sería ocioso todavía preguntarse qué *es* escribir historia; sería una pérdida de tiempo, cuando tiempo es siempre lo que falta.

Ambas afirmaciones serán cuestionadas: tanto la pregunta sobre qué abarca la realidad, como la que versa sobre en qué consiste la escritura de la historia, son demasiado importantes para confiarlas a un único tipo de especialista. Sin duda, eso no ha sido siempre así; paradójicamente, es el avance mismo de las formas de conocimiento, al volverse siempre más complejas, lo que, desde la segunda mitad del siglo xx, impone la ruptura del monopolio. La urgencia por determinar el estatuto de realidad de un fenómeno, así como la necesidad de saber qué grado de confianza podemos otorgarle al saber historiográfico han rebasado los muros departamentales y se han vuelto cuestiones decisivas para todo aquel que no se contente con el ejercicio de sus tareas pragmáticas. Como se ha vuelto demasiado complejo, el mundo ya no admite certezas indiscutibles. No quiero decir con esto que las actividades intelectuales se hayan desarrollado tanto que ya no tengan cabida en las universidades; decirlo sería sospechar que ha habido

una evolución, ¿o involución?, drástica en la especie humana. De hecho, la duda sobre los saberes establecidos puede manifestarse de una manera nada intelectual: hoy, con frecuencia, sucede así por la atracción que ejercen los nuevos cultos religiosos, híbridos y mediáticos. Aunque con resultados antagónicos, ambos son síntoma de la misma sospecha.

Establecida la primera premisa, pasemos a la segunda. Aunque la oposición entre realidad y ficción tenga una larga historia, su significación no ha permanecido siempre igual. (No hace falta hablar aquí del pensamiento griego, pues en él se ignora la noción de ficción.) En la antigüedad romana, que se prolonga hacia el cristianismo medieval, el término *fictio*, aunque admitiera el sentido de “hacer”, “crear” —semejante entonces al *poien* griego—, tenía la mayor parte de las veces la acepción de “ilusión”, “falsedad”, “mentira”. Durante el Renacimiento, el redescubrimiento de los clásicos, incluso de Aristóteles, provocó que se suspendiera la sospecha religiosa contra las entonces llamadas “bellas letras”. Pero su legitimación a través de las normas retóricas, así como el prestigio de la *imitatio*, falsamente entendida como correspondiente a la *mimesis*, impedía que la *fictio* adquiriera una valoración distinta. Es sobre todo a partir del siglo XVIII cuando la oposición entre realidad y ficción asume otro perfil, pero sin favorecer a la *fictio*. Su oposición con la realidad se refuerza a medida que el término “realidad” se vincula con cierto tipo de comunicación: la comunicación referencial, en la que, como bien escribe Alfonso Mendiola, “la forma enunciativa [...] se presenta como objetiva [mientras] el enunciador se oculta”.¹

La cita de Mendiola nos enseña que, desde el inicio de los tiempos modernos, la oposición ficción/realidad supone mantener el carácter negativo del primer término y la valoración positiva del segundo, siempre confundido con los procedimientos científicos. Para ahorrar tiempo, no trataremos el énfasis progresivo en la subjetividad individual, presente por primera vez en los *Ensayos* (1580-1595) de Michel de Montaigne y que fue condición de la importancia que adquirió la ficcionalidad a finales del siglo XVIII. Por consiguiente, nuestra segunda premisa acota de manera considerable el ámbito histórico que abordaremos. Tal reducción temporal, sin embargo, provoca un problema en el que no habíamos pensado y que se refiere a la historia de la historiografía. Intentaré formularlo de forma sintética: si

¹ MENDIOLA, Bernal Díaz del Castillo, p. 47.

la concepción de realidad, y con ella la idea de verdad, cambian desde finales del siglo xvii hasta identificarse a finales del xviii con enunciados establecidos científicamente, ¿cómo entender las crónicas de la conquista española, según una concepción de la verdad histórica que aún no tenía validez cuando éstas fueron escritas? Como ustedes saben, éste es el tema que Mendiola explora en su libro sobre Bernal Díaz del Castillo. Nos limitaremos entonces a observar los cambios que sufren los términos básicos de la teoría del conocimiento occidental que impiden que se piense una historia de la historiografía sin solución de continuidad, partiendo desde Heródoto o Tucídides o también desde el Antiguo Testamento, y llegando a nosotros.

Establecidas estas premisas, podemos empezar nuestra reflexión.

En fecha reciente, la socióloga italiana de formación alemana, Elena Esposito, hizo una observación puntual que valdrá como punto de partida para esta charla. En la apertura de *Probabilità improbabili. La realtà della finzione nella società moderna*, Esposito señala que “el cálculo de las probabilidades y la novela moderna [...] nacen prácticamente juntos”. De hecho, los principios de la teoría de las probabilidades se establecieron con Pierre de Fermat y Blas Pascal alrededor de 1665, mientras que *La Princesse de Clèves* de Madame de La Fayette se publicó en 1678. Sin considerar los obstáculos que se levantaban contra la novela y que continuarán persiguiéndola aun en su apogeo, durante el siglo xix, preguntémonos con Esposito: ¿qué podrá significar esta casi simultaneidad?

Fiel a la fuente de su orientación intelectual, el pensamiento de Niklas Luhmann, Esposito considera que la casi simultaneidad aludida proviene de una *Realitätsversdoppelung* (reduplicación de la realidad) que, desde entonces, se desarrolla en Occidente. El pasaje es largo pero decisivo para desplegar mi argumento:

Es sabido que en el siglo xvii la noción de realidad era todo menos pacífica. A finales de 1600 apenas se estaba saliendo de la inquietud y los dilemas de la época barroca, con todos los tormentos, enigmas y experimentaciones resultantes de la ruptura con la relación clásica entre apariencia y realidad. En las épocas anteriores, esa relación de hecho no existía o parece que no era observada: la apariencia era una expresión de la sustancia² y no había libertad alguna para

² De hecho, la cuestión de la ficcionalidad sólo se establece a partir del siglo xix, cuando la concepción sustancialista de la realidad perdió no sólo su prestigio sino su exclusividad.

confrontarla —era una huella de lo real—. El barroco, en cambio, expresa el desconcierto y éxtasis frente al descubrimiento de una relación no necesaria entre apariencia y realidad, lo que conduce a interrogarse, de diversas maneras, sobre la independencia y relaciones recíprocas entre los niveles de engaños y adornos, simulaciones y metamorfosis, perspectivas y paradojas, naturaleza y artificio. Hacia 1700, comienzan a estabilizarse varias respuestas a esas cuestiones, que permanecen como presuposiciones de la evolución semántica de los siglos siguientes —soluciones [...] que intentan configurar formas en que la contingencia y la incertidumbre, aunque permanezcan así, parecen disponer de criterios y de alguna regularidad.³

Al filo del comentario al pasaje recién citado habrá ocasión de explicar qué entiendo por ficción externa, expresión que aparece en el título de esta charla. Antes de hacerlo, sin embargo, se imponen otras aclaraciones. Desde luego, nos preguntaremos por qué tal reduplicación de la realidad se cumple en aquel momento.

Dos contestaciones, provenientes de frentes diversos, son parcialmente provechosas; su combinación nos ofrecerá la explicación que buscamos. Desde el punto de vista sociopolítico, el mundo antiguo se fundaba en una estructura social estable. Por más drásticos que fueran los cambios políticos —se tratara del derrocamiento de reyes y emperadores, o de la expansión imperial del modo de ser romano sobre casi toda Europa—, ninguno afectaba la base de un orden aristocrático sostenido sobre el trabajo esclavo y la explotación agrícola. Por otra parte, desde el punto de vista epistemológico, desde la Grecia clásica hasta el advenimiento del pensamiento moderno, con Francis Bacon y Rene Descartes, el conocimiento se erigía sobre una base esencialista o sustancialista. Eso significaba que las cosas —en su conjunto, pero también una a una— tenían una naturaleza distinta y estable. Dicho de manera más precisa: cada cosa no sólo *está-ahí* sino que *es*. En términos griegos, la *ousia* (esencia) suponía un *eidos* (forma). De allí parte la afirmación de Esposito: “la apariencia era una expresión de la sustancia y no había libertad alguna para confrontarla”. Por eso, estabilidad sociopolítica y epistemológica concordaban. Por eso, además, el término “ficción” no sólo se entendía fundamentalmente como ilusión o mentira sino que carecía de cualquier dignidad filosófica. Así se comprende por qué nuestra concep-

³ ESPOSITO, *Probabilità improbabili*, p. 9.

ción de literatura en tanto discurso ficcional no tiene sentido alguno en la *longue durée* premoderna. Pero tampoco hay que suponer que, desde sus comienzos, el pensamiento moderno haya abandonado el desprecio tradicional a la ficción. Decirlo sería una fantasía. Para Bacon, la ficción se confundía con la vigencia de los obstáculos al conocimiento, a los cuales llamaba *eidola* (de la tribu, de la cueva, del fórum, del teatro), y que tan sólo distinguían lo que, desde antes, Juan Luis Vives (1492-1540) había llamado de *veritas fucata* (verdad embadurnada). Tampoco Descartes tenía mayor consideración por la ficción: el principio del *cogito* consistía en alejarse de las futilidades que sus contemporáneos privilegiaban, como interesarse por las “bellas letras”, por los viajes, por aprender otras lenguas y costumbres, por conocer la historia de los pueblos. Pero así como evitamos caer en el *non-sense* de una concepción continuista de la historia de la historiografía,⁴ también debemos evitar una historia centrada en el cambio valorativo del término “ficción”. Dejamos de lado ambos caminos para volver al evento señalado por Esposito: la casi simultaneidad en los surgimientos del cálculo de probabilidades y de la ficción novelesca —especie del género que llamamos *ficción interna*.

Empecemos, pues, con una pequeña explicación sobre la ficción interna, que, como indica el calificativo, es el contrario de la modalidad de ficción que debemos aclarar aquí, para después aproximarla a la historiografía. Para lograrlo, utilizaremos la fórmula de Vaihinger. Aunque perjudicado por su orientación cientificista, Hans Vaihinger, en su *Filosofía*

⁴ La discontinuidad ya se observa en la incitación de tomar a Heródoto o a Tucídides como el verdadero padre de la historia —tamañas son las diferencias entre ellos—. El ejemplo más importante nos es dado por las crónicas españolas de la conquista. A partir del ejemplo de Díaz del Castillo, Alfonso Mendiola nos ha hecho ver cuán falso sería tomarlas como documentos utilizables sin mayor cuidado por la historiografía contemporánea. Sobre las obras escritas en los siglos xv y xvi es decisivo el pasaje de P. O. Kristeller, ya destacado por Mendiola: “La escritura de las obras históricas, en conformidad con los patrones del buen estilo y de los historiadores antiguos, formaba parte de la actividad literaria de los humanistas y, en muchas ocasiones, era su ocupación principal. [...] Los discursos ficticios interpuestos eran una herencia de la historiografía antigua y ahí las reglas teóricas eran aplicadas con cuidado especial”. KRISTELLER, *Renaissance Thought and Its Sources*, pp. 250-251. Esa discontinuidad, además, se vuelve más evidente si recordamos que, en Francia, contemporáneamente a Montaigne, se desarrolló todo un linaje de historiográficos (G. Budé, A. Alciato, F. Baudoin, F. Hotman, Étienne Pasquier, etc.) que, tal vez debido a la guerra religiosa, se alejaba del modelo retórico dominante en el Renacimiento italiano. Véase COSTA LIMA, “O Direito e os costumes”.

del como si (1911), considera que la cláusula del *como si* (*als ob*) es la raíz de la ficción —de toda especie de ficción—. En el caso de la que sólo nosotros llamamos interna, tanto en prosa como en verso, se desarrolla una situación que no ha pasado ni se anticipa en el futuro, pero que sería posible que sucediera. Glosando (y modificando) las palabras de *The Sound and the Fury*, es legítimo decir que la ficción interna hace de la irrealdad una probabilidad, pero sin transformarla en un hecho irrefutable.⁵ Como ya sabemos que la ficción, al afirmarse su oposición moderna con la realidad, ya no tiene la estabilidad anteriormente determinada, la ficción interna simula entonces que fuera existente algo no-existente, concebido, sin embargo, en términos semejantes a lo que podría haber pasado. La ficción interna aprovecha la inestabilidad sociopolítica y epistemológica que prima en los tiempos modernos, que crece desde el comienzo de la modernidad y, jugando con la realidad, se presenta bajo la suposición de que, pese a no haber sido, puede provocar la impresión de haber sido. De la ficción interna se puede entonces decir lo que Samuel T. Coleridge declaraba de la poesía: [ella impone] *a wishful suspension of disbelief*.

Ahora ya podemos efectivamente empezar a tematizar el otro lado de la moneda: qué entiendo por ficción externa y cuáles son sus consecuencias para nuestra concepción de realidad. Del éxito en el desarrollo de estas cuestiones dependerá lo que podremos entonces apuntar sobre la relación de la ficción externa con la escritura de la historia.

Empecemos con la pregunta: ¿qué correspondencia encuentra Esposito entre el surgimiento de la ficción novelesca y el cálculo de probabilidades? Ya no basta con saber que el contexto sociohistórico motivador era un mundo que había perdido su estabilidad. Las reflexiones matemáticas de Fermat y de Pascal estaban cerca de algo tan distinto como *La Princesse de Clèves*, porque “la presuposición (de la probabilidad) consiste en que es una hipótesis *ante facto*”.⁶ Dicho más explícitamente:

La verdadera ventaja del cálculo está en que vuelve [ficticiamente] transparente la opacidad del futuro: se pueden calcular las probabilidades y decidir en con-

⁵ El pasaje de Faulkner dice lo siguiente: “They talked at once, their voices insistent and contradictory and impatient, making of unreality a possibility, then a probability, then an incontrovertible fact [...]”. FAULKNER, *The Sound and the Fury*, p. 72.

⁶ ESPOSITO, *Probabilità improbabili*, p. 26.

secuencia, con la garantía de poder afirmar enseguida que se calculó y actuó correctamente, *aunque la realidad se realice de modo distinto*.⁷

Las dos citas despiertan una pregunta preliminar: ¿la concepción de lo ficticio que presuponen es distinta de la manera en que la ficción interna fue concebida? La contestación es terminantemente negativa: las dos modalidades de la ficción tienen la propiedad de aclarar una dimensión temporal que, en tanto dependiente del tiempo, permanecería encubierta. Sin embargo, este dato en común adquiere direcciones diversas: lo que la ficción interna revela no anticipa lo que un discurso sociológico posterior quizá podría confirmar. La revelación que provoca la ficción interna no hace manifiesto lo que ya estaría, en forma de capullo, en la realidad. Si consideramos admisible que las novelas de Franz Kafka prenunciaran el ocaso de la gestión liberal de la sociedad, cuando no el advenimiento de las próximas dictaduras, ¿qué podemos decir que hayan anticipado *Madame Bovary* o *Pedro Páramo*? Todo lo contrario de lo que pasa en el cálculo de probabilidades. *Aunque falle, el cálculo es "una hipótesis justa ante facto" pues avanza sobre la opacidad del futuro.*

Esta última afirmación merece una indagación más detallada. Desde luego, si un cálculo puede fallar en la previsión del futuro, ¿no se revoca la diferencia con la ficción interna? La respuesta obligada es negativa: *es propio de la ficción*, independientemente del género interno o externo, *presentar resultados siempre imprevistos*. En el caso de la ficción interna, la imprevisibilidad le es inherente. En cambio, en la ficción externa, aunque se presente un desvío en la previsión calculada, la opacidad del futuro no deja por eso de ser afectada.

La respuesta nos parece justa, pero no agota lo que todavía habría que formular. Al manifestarse bajo la forma de desvío, ¿la falta de previsibilidad de la ficción externa no reitera la sospecha de la equivalencia entre lo ficcional y lo ilusorio? En consecuencia, deberíamos contentarnos con afirmar la ficción de los textos literarios, y dejar la historiografía libre de esas peligrosas indagaciones.

Como se puede notar, arribamos a la cumbre de las dudas. Para enfrentarlas, tendremos que convenir en que, llegados a este punto, Esposito

⁷ *Ibidem*, p. 26. Las cursivas son mías.

presenta dos formulaciones que, si no son contradictorias, deberán ser más bien aclaradas. El primer enunciado en cuestión es el siguiente: "En el enfrentamiento con los presentes futuros, y entonces con el ámbito indeterminado del posible, *la construcción de las probabilidades revela los límites de su carácter de ficción*: no sirve para pronosticar el futuro".⁸ Es decir, la imprevisibilidad provoca que lo ficcional no siempre coincida con lo que la realidad efectivamente cumple. No se podría declarar que sea un resultado sorprendente o inesperado. Por otro lado, empero, en la continuación inmediata del argumento, después de resaltar que "el cálculo de probabilidades, en su acepción normativa, había generado la ilusión de una solución",⁹ añade: "Ya se sabe que la planificación estimula el desvío y la investigación de las ventajas que puedan resultar de ahí: exactamente porque se sabe que los otros esperan que las cosas sigan de cierto modo, algunas veces conviene hacer de manera distinta".¹⁰ Al motivar el desvío resultante de que el cálculo no haya previsto correctamente lo que iba pasar o porque induce a los demás al error, "la probabilidad [enseña que] es una ficción, pero exactamente por eso puede funcionar y ofrecer orientaciones que la 'realidad real' no está en condición de suministrar".¹¹

Supongo que los dos enunciados se ajustan mejor si se nota que la ficción ofrece un entendimiento diverso de lo que entendemos como causa. Es común tomar la causa como engendradora de uno o más efectos; es decir, como un dispositivo que opera linealmente. Si entonces pensamos en términos historiográficos, la causa es vista como un *hecho* que tiene consecuencias en la sociedad de las criaturas (no sólo entre los hombres). Ahora bien, esta concepción estrictamente material del *hecho* ya ha perdido su significado para cierta historiografía (no importa que ella sea más de punta que dominante), desde que se ha reconocido que no hay *hecho puro*, pues todo hecho viene acoplado a una interpretación. La probabilidad en tanto ficción permite que se comprenda inmediatamente el desastre que conlleva aquella concepción de causa. Más explícitamente: al provocar un desvío en la realidad, la planificación no se confunde con un cálculo falso sino que se transforma en motivadora de un efecto que modifica la causa primera. La causa-

⁸ *Ibid.*, p. 40. Las cursivas son mías.

⁹ *Ibidem.*

¹⁰ *Ibid.*, p. 41.

¹¹ *Ibidem.*

lidad lineal, correspondiente a la “acepción normativa” de la probabilidad, implicaba que un cierto planeamiento tendría un determinado efecto. Vale decir, la normatividad vuelve rígido el cálculo y le hace perder su flexibilidad. La probabilidad es acusada de falsa y provocadora de desastres, cuando, en verdad, el desastre estuvo en no haber indagado previamente su naturaleza. (Desde hace tres años, Occidente, o mejor, el mundo globalizado, vive la angustia de una depreciación continua de la moneda, por no hablar del riesgo de un desplome de las economías nacionales.) Las estadísticas se trasforman en pensamiento mágico y las coincidencias en creencias que la red mediática ayuda fuertemente a socializar. Si, en lugar de esta linealidad, el planeamiento provoca un desvío, eso, de hecho, quiere decir que un cierto efecto, ahora presente en el plano de la realidad, actúa en sentido contrario al habitual y modifica el elemento deflagrador. En oposición a un sencillo orden lineal pasamos a tener ahora una cadena: causa planeada —efecto no previsto— revelación/aparición de una causa no considerada. En resumen: se podría decir que la causa, al provocar un efecto imprevisto, adquiere el carácter de fenómeno *boomerang*. Me gustaría añadir que una historiografía que ya no pretenda ser teleológicamente dirigida, ni determinísticamente trazada, sólo puede beneficiarse renunciando a las explicaciones lineares, al comprender que está conformada por una red compleja de contingencias o de causas *boomerang*.

De ser esto así, me pregunto si tal historiografía no estaría implícitamente declarando que, entre sus constituyentes, opera lo imprevisible de lo ficcional. Si esta conclusión tiene sentido, significaría que, mientras continuemos trabajando con la oposición absoluta entre realidad y ficción, el segundo término conserva el sentido dominante de ilusión, mentira o falsedad, que se había mantenido desde los tiempos antiguos y que sostienen también los padres de la teoría moderna de la ficción (Jeremy Bentham y Hans Vaihinger). En lugar de visualizar la realidad en oposición absoluta a la ficción, sería más provechoso visualizarla como una superficie con huecos. Las ficciones (interna y externa) operan a través de estos huecos. Cada una de ellas interactúa con la realidad de una manera propia: *la ficción interna revela aspectos no sabidos de la realidad “real”, pero no es capaz, por sí misma, de interferir en la configuración de la realidad. Todo lo contrario pasa con la ficción externa: partiendo de una hipótesis ante facto, es capaz de retroceder sobre ella, provocando efectos imprevisibles.*

Mantener la oposición entre realidad y ficción, y admitir que ésta tiene un radio de acción más amplio de lo que normalmente se supone, quiere decir además dos cosas:

- a) Que se niega la llamada panficcionalidad. Las ficciones actúan *sobre la realidad*, a partir de los huecos arriba referidos, y *no se ponen en su lugar*. La panficcionalidad tan sólo invierte la presunción de la Antigüedad acerca de la realidad absoluta. Al establecer tan sólo distinciones internas, la panficcionalidad se vuelve una inutilidad. (Aunque no pueda desarrollarlo aquí, debo añadir que en el campo de las ficciones externas, además de las teorías científicas de que hablaremos en seguida, no entran los usos y costumbres, temporalmente demarcados, de una sociedad).
- b) si la teoría de las probabilidades nos sirvió para ver la actuación de la ficción externa, *excluimos* del espacio de las ficciones el campo de las teorías en general. Una teoría supone que una conjetura se haya transformado en una hipótesis, que fue probada siendo considerada verdadera (es decir, funcional), hasta que otra demuestre una capacidad de explicación más amplia. La teoría que fue superada no se vuelve por eso una ficción. Galileo no transformó a Nicolás Copérnico en ficción; la física moderna tampoco hizo de Isaac Newton un poeta.

Como las consideraciones precedentes se han vuelto progresivamente más especulativas, busquemos aclarar sus conclusiones mediante el análisis breve de un caso concreto. En el prefacio a la versión condensada de su biografía sobre Adolf Hitler, el historiador inglés Ian Kershaw afirma que el concepto weberiano de carisma “está inequívocamente en el núcleo de [su] investigación”.¹² Consideremos la formulación original del concepto de carisma:

Sobre la validez del carisma decide el *reconocimiento* —nacido de la entrega a la revelación, de la reverencia por el héroe, de la confianza en el jefe— por parte de los dominados; reconocimiento que se mantiene por “corroboración” de las supuestas cualidades carismáticas —siempre originariamente por medio de un prodigio.¹³

¹² KERSHAW, *Hitler*, p. 8.

¹³ WEBER, *Wirtschaft und Gesellschaft*, I, p. 140; WEBER, *Economía y sociedad*, p. 194.

La manera como es construido el concepto de carisma presenta algunas singularidades. Desde luego, no posee la univocidad de sentido que caracteriza a un concepto científico. Si el carisma caracteriza un tipo de liderazgo, los trazos destacados por Max Weber pueden aplicarse tanto a un liderazgo político, religioso, como a uno de alcance poco significativo (como una pandilla callejera, de salteadores, de contrabandistas, etc.). Aunque es evidente que Kershaw lo emplea en una acepción exclusivamente política, no es accidental que la prueba del carisma sea originalmente dada por un prodigio (*Wunder*), que, si tomáramos en cuenta la exigencia de univocidad científica, debería reservarse al campo religioso. Por cierto, el campo religioso y el político son vasos comunicantes, pero, como no son equivalentes, para que la univocidad conceptual pudiera mantenerse, sería necesaria la presencia de un elemento diferencial. En cambio, si comparamos la formulación weberiana con la caracterización que hace Esposito del cálculo de probabilidades, veremos que ambos tienen la particularidad de ser fenómenos descriptibles *ante facto* y, como tal, susceptibles de presentar resultados no coincidentes con la realidad. ¿Qué queremos resaltar con esto? Que tanto el cálculo como el carisma presentan una idéntica dimensión de ficcionalidad. Ambos se arriesgan a hacer probable lo improbable. Ambos pueden provocar una causalidad *boomerang* o sencillamente no lograr su objetivo. Pero no por eso son menos científicos. El error estaría en considerarlos como científicos, a la manera de los conceptos de las ciencias "duras". De este modo, reiteramos la conclusión a la que ya habíamos llegado: conservar la oposición entre realidad y ficción no implica entenderla como la antinomia absoluta entre dos bloques. Hay, sí, un enfoque de la realidad que, por su manera de proceder, no admite ficcionalidad —el enfoque de las llamadas *hard sciences*—. La historiografía no pertenece a este campo, como tampoco lo hace al campo de la ficción literaria (!), sino que incluye el espacio de la ficción externa —¡lo incluye, pero sin confundirse con él!—, como el cálculo de probabilidades.

Una última observación: si distinguimos la escritura de la historia tanto de la ficción literaria como del espacio de las ciencias de la naturaleza, reservando a éstas la propiedad de ser plenamente científicas, nuestro resultado puede parecer escaso y previsible por limitarse a: 1) disminuir el relieve de la escritura de la historia; 2) por retirarla de los discursos que, fundados en conceptos o algo semejante a ellos, declaran la "verdad".

Aunque esta charla sea una primera aproximación a algo mucho más complicado, estoy en desacuerdo con esas dos conclusiones posibles. Con la primera, porque, como aquí se ha dicho varias veces, no se concibe lo ficcional como algo inferior; con la segunda, porque tenemos en cuenta la reflexión que Hans Blumenberg no ha podido concluir en su *Teoría de la no-conceptualidad*: “El concepto no es capaz de todo lo que la razón reclama. [...] Es preciso ponderar si la perfección del concepto no estorba o inhibe demasiado lo que satisfaga las exigencias de la razón”.¹⁴ Lamentablemente, Blumenberg no vivió lo bastante para desarrollar su formulación. Es posible que nos encontremos en el umbral de una época que transformará la comprensión general de los discursos y, con ello, el significado de lo que el hombre hace.

Río de Janeiro, julio de 2011

Revisión del castellano: Pilar Vallés y Aurelia Valero Pie

REFERENCIAS

BLUMENBERG, Hans

- 2007 *Theorie der Unbegrifflichkeit*, A. Haverkamp (ed.), Fráncfort del Meno, Suhrkamp.

COSTA LIMA, Luiz

- 2009 “O Direito e os costumes: um exame comparativo (Montaigne, Hotman, Pasquier)”, en Murari Pires, F. (ed.), *Antigos e modernos: diálogos sobre a (escrita da) história*, São Paulo, Alameda Casa Editorial, pp. 39-72.

ESPOSITO, Elena

- 2008 *Probabilità improbabili. La realtà della finzione nella società moderna*, Roma, Universale Metelmi. (La primera edición de la obra apareció en versión alemana: *Die Fiktion der wahrscheinlichen Realität*, Fráncfort del Meno, Suhrkamp, 2007.)

FAULKNER, William

- 1987 *The Sound and the Fury*, segunda parte, D. Minter (ed.), A Norton critical edition, Nueva York, Londres, W. W. Norton & Company (1929).

¹⁴ BLUMENBERG, *Theorie der Unbegrifflichkeit*, p. 11.

KERSHAW, Ian

- 2010 *Hitler*, traducción al portugués de Pedro Maia Soares, São Paulo, Companhia das Letras (2008).

KRISTELLER, Paul Oskar

- 1979 *Renaissance Thought and Its Sources*, M. Mooney (ed.), Nueva York, Columbia University Press.

MENDIOLA, Alfonso

- 2010 *Bernal Díaz del Castillo: verdad romanesca y verdad historiográfica*, México, Universidad Iberoamericana, primera reimpresión (1991).

MURARI PIRES, Francisco (ed.)

- 2009 *Antigos e modernos. Diálogos sobre a (escrita) da história*, São Paulo, Alameda Casa Editorial.

WEBER, Max

- 2004 *Economía y sociedad. Esbozo de sociología comprensiva*, traducción de J. Medina Echavarría *et al.*, México, Fondo de Cultura Económica.
- 1976 *Wirtschaft und Gesellschaft. Grundriss der verstehende Soziologie*, edición revisada por J. Winckelmann, Tubinga, J. C. B. Mohr (1921).

SESIÓN DE PREGUNTAS

Guillermo Zermeno: Supongo que tendremos un poco de tiempo todavía para establecer un diálogo con el profesor Costa Lima sobre este recorrido que nos ha llevado a observar una simultaneidad que generalmente no se ha pensado tanto: la aparición, por un lado, del cálculo de probabilidades, sustento de la evolución y de lo que ha venido a conformar el paradigma de la ciencia estándar y, por el otro, la ficción, en la expresión sociológica cifrada alrededor de la novela. Una de las preguntas que surgen es por qué esa historiografía, entendida como ficción externa, se aparejó con el cálculo de probabilidades en su vocación por hacer este tipo de narrativas retrospectivas o de profecías hacia el pasado, no hacia el futuro, si bien haciendo intervenir este elemento de futuro que supuestamente se esclarece a partir de una mirada situada en eventos anteriores. ¿Cómo fue que se empalmó? Es un fenómeno que seguramente podríamos identificar como historia de la historiografía en el siglo XIX, cuando la historia de los hechos tal como sucedieron, en su expresión rankeana, quedó envuelta en lo que se conoce como filosofías de la historia. Esas filosofías son el lugar desde donde se va a dotar de sentido teleológico a las acciones del pasado, es decir, en donde la historiografía queda de alguna manera subsumida en este velo filosófico, conceptual. Es algo que tendríamos que pensar.

Por otro lado, yo quería preguntar, sólo para abrir el diálogo, lo siguiente: la historiografía, entendida como un caso de ficción externa, deja ver sus límites y sus inconsecuencias, a partir de, entre otros elementos, ese efecto *boomerang*. Nunca consigue estabilizarse como un saber cierto sobre el pasado, tal como lo que pretende establecer. En ese sentido, los relatos teleológicos serían puestos a consideración de raíz y estaríamos hablando de ese umbral en el que la ciencia histórica se encontraría. Pero ¿qué pasaría si nos alejamos de ese tipo de explicaciones causalistas, lineales? ¿Es posible que nos acercáramos a otro tipo de ficción o se trataría de otro género, de otro tipo de discursividad?

Luiz Costa Lima: Yo creo que la cuestión está muy bien planteada. Primero: no es mi intención, de ninguna manera, confundir historiografía con ficción externa. No se trata de eso, sino de decir que la historiografía debe estar abierta para considerar el fenómeno de las ficciones externas.

Segundo: la ventaja que yo veo en esa apertura de la teoría de la historia, de la historiografía, para el problema de la ficción externa es superar las concepciones tanto teleológicas como deterministas. Tomemos por ejemplo la concepción historiográfica teleológica clásica, la hegeliana. Se supone que hay un pasado egipcio al cual corresponde un tipo de arte; se llega al momento en que yo, Hegel, estoy en Berlín, en Prusia, y miro hacia atrás, hacia los griegos y digo: para el hombre griego, el arte era el ideal, pero la razón se desarrolló de tal modo que, para mí, hombre prusiano del XIX, el arte ya no es el ideal. El ideal es ahora la filosofía. Pensemos en el discípulo más importante de Hegel, nuestro querido Karl Marx. El mismo esquema se encuentra ahí desarrollado con un elemento más grave: la utopía de la sociedad sin Estado, sin clases.

Yo diría que muchos de nosotros, Guillermo y yo incluidos, formamos parte —y hay que tener mucho cuidado en no interpretar esta observación como melancólica— del gran desastre de la utopía del siglo XX, la utopía del socialismo. El socialismo en que nosotros creímos —sin que esto signifique que me haya convertido en adepto del capitalismo—, la alternativa en que creímos resultó un fracaso. Cuando digo que la historiografía, al considerar las ficciones externas, pone entre paréntesis el problema del determinismo, automáticamente estoy invitando a que pensemos en una alternativa contra el derrotismo que nos persigue. Fuimos derrotados, sí. El capitalismo, nuestro enemigo, ganó incluso en China, lo que es peor que la victoria sobre nuestros vecinos; el capitalismo ganó, yo estoy derrotado, pero no me considero derrotado. Me resisto a la idea de la derrota.

Pero si alguien me preguntara qué presento como alternativa, yo diría que no la tengo; solamente tengo la capacidad de pensar, de resistir con el pensamiento, de buscar una alternativa. Yo soy un especialista en algo llamado “ficción interna”, pero eso no me satisface. Yo creo que la función del intelectual es, antes que nada, una función mundana, vuelta hacia el mundo. Tú tienes que ser un especialista, porque no puedes saber de todo, no puedes ser una enciclopedia viviente, pero tienes que transformar tu especialidad en una apertura mundana, *weltlich*, para el mundo. Esta apertura mundana, desde el punto de vista de la historiografía, significa tener un instrumento a la mano. ¿Qué instrumento? La idea de ficción externa como una manera de oponerse a las interpretaciones tanto teleológicas como deterministas. ¿En favor de qué? No lo sé. La invitación está abierta

para todos. Sólo estoy enseñando a apasionarse por la duda y a creer que la duda puede producir resultados, sin reducirse a compadecernos de nosotros mismos, pobrecitos, los derrotados por el mundo. Efectivamente el mundo nos derrotó, pero no estamos derrotados. Resistimos a la derrota.

Guillermo Zermeño: Se abre el espacio para dudas, preguntas o comentarios.

Luiz Costa Lima: Yo sé lo que es estar en su lugar, con la obligación de conseguir preguntas, por lo que voy a tratar de ayudar con una: la diferencia entre las dos ficciones. Yo decía que la ficción externa, aunque pueda fallar, tiene un carácter *ante facto*, rompe con la opacidad del futuro, tiene un carácter de previsión *ante facto*. A mí me interesa más la ficción interna, pero no tiene la misma capacidad que la externa en ese sentido. Les cito un poema mínimo, compuesto de un título y dos líneas, del poeta Giuseppe Ungaretti, que se llama sencillamente "Mattina", mañana. El primer verso dice: "M'illumino" y el segundo "d'immenso". ¿Eso rompe con alguna opacidad del futuro? No lo creo. Es una revelación, es una cosa magnífica. "M'illumino" obviamente supone un "io". Un gramático diría "Io m'illumino d'immenso", pero no hay ningún "io" ahí, ningún "yo" que se ilumine de inmensidad por la mañana. Eso sería completamente *kitsch*: yo, Juan, he tenido una noche de amor tan fabulosa que me acordé y abriendo la ventana me dije: "m'illumino d'immenso". Eso sería acabar con el pobre Ungaretti. No hay ningún "yo"; "m'illumino" no tiene sujeto, es el humano quien se ilumina. ¿Se ilumina de qué? Se ilumina de algo que no eres capaz de decir, "d'immenso". Es una revelación, una revelación no religiosa porque no hay ningún Dios que aparezca después, una iluminación de tu densidad, tú estás en una densidad inmensa. ¿Quién es este "tú"? Cualquier tú. No se puede decir que ese poema fenomenal rompa con la opacidad del futuro, que ese poema magnífico nos pueda dar elementos para resistir a los conceptos lineares, a la jerarquía de las ciencias o al hecho de que tú, biólogo, recibes cierta cantidad del Estado para tus investigaciones, pero tú, humanista, tienes que contentarte con un sueldo. No, el poema no ayuda en nada de eso.

La historiografía que considera las ficciones externas sí tiene ese potencial. Puede que se trate de una utopía, pero en términos lógicos es posible; no sé si va a suceder, es una probabilidad, pero una probabilidad *probabile*.

En la ficción interna se tiene una improbabilidad completa. Son dos ficciones completamente distintas. La que yo aprecio más es, sin embargo, más pequeña; se contenta con ser *poiesis*, con ser creación. La poesía no es femenina, la poesía no está preñada; sí es fecunda, pero como lo son también los hombres, los varones. La poesía no es fecunda en el sentido de ser capaz de crear otra vida, no es eso. La poesía es capaz de iluminar la vida. Yo no establezco jerarquías al decir que la poesía, aun cuando es lo que más me interesa, es inferior a aquello en lo que soy simplemente un aventurero. Pero no establezco jerarquías, sino diferencias. La poesía, en pocas palabras, es hembra.

Aurelia Valero: Me quedaron dos dudas con respecto a la conferencia. Al principio mencionaba usted que "literatura" le parecía un término demasiado englobante, porque abarcaba desde la publicidad y la telenovela hasta lo que se conoce como las bellas letras. Pero no me queda claro por qué "ficción interna" resulta más acotado, por qué no podría contener todas aquellas formas de discurso. La segunda pregunta es: ¿qué tipo de ficción es la historia?

Luiz Costa Lima: Empecemos por la primera. Yo hablo en términos negativos de "literatura" porque tiene la parte mala —la publicidad— y la parte buena —la parte ficcional propiamente dicha—. ¿Por qué la publicidad no puede ser una ficción? Porque la publicidad es sencillamente mentira. No se olvide que desde el principio yo decía que, en latín, el término *fictio* tenía los dos sentidos. Si tú me dices, "todo lo que nos dijiste es ficción", yo debo entender "es una ilusión, es una mentira". Ése es el sentido que ganó. Pero había otro sentido que era el de creación. Tienes que decirme si es válido en castellano, pero en portugués se puede decir "esa conferencia fue una ficción", una frase en que "ficción" no tendría el sentido negativo de "mentira, ilusión", sino de "creadora", de abrir caminos. Es difícil decirlo, pero la lengua permite ese sentido. La palabra tiene esas dos direcciones. Lo que digo es que la parte pobre de la ficción, que se usa como manoseo ejecutivo, propagandístico, publicitario, etc., está presente.

Cuando estuve en Buenos Aires vi un programa muy interesante en la televisión sobre una actriz argentina de los años treinta, una gran actriz de teatro de revista desde los años treinta y hasta la caída de Perón. Lo curioso es que aparecía la chica, muy guapa, con toda la élite política de entonces,

y el conductor del programa decía no comprender cómo una mujer tan rica quedó en la miseria. ¿Es falso? No, se trata sencillamente de un documental, forma parte de los medios de comunicación (*media*), no en el sentido malo del término, pero al mismo tiempo se decía que esta chica era entonces más famosa que Borges. ¿Qué quieres? ¿Que Borges fuera más conocido que esta chica? Esa chica estaba con todos los grandes políticos de entonces, tenía acceso a las fortunas de la época. Lo que quiero decirte es que la parte que va a continuar llamándose literatura, aunque no lo sea porque no es ficción y no es ficción porque es solamente mentira, está hecha para que compres el libro, para que veas el espectáculo, etc. Ésa es la diferencia. ¿Está claro?

La segunda cuestión: ¿qué tipo de ficción es la historia? Te diría: la historia no es una ficción. Hay un capítulo en *La historia de la guerra del Peloponeso* de Tucídides en donde una comisión de los atenienses se dirige a una pequeña ciudad que está bajo el dominio ateniense para buscar su apoyo en la guerra. El capítulo de Tucídides es el diálogo de los embajadores atenienses con los representantes locales. La historiografía del XIX diría que eso es completamente falso. ¿Cómo podía saber Tucídides de ese diálogo? Ese diálogo es inventado y si es inventado no es historiografía, no es historia. Otro ejemplo sería el siguiente: ahora que Fidel está muy viejito ya no sucede, pero todavía hace diez años pronunciaba unos discursos caudalosos como el río Amazonas, que duraban diez horas. Claro que los periódicos que conocemos no reproducían las diez horas del discurso; presentaban un resumen. ¿Dirías que ese resumen era una ficción? No. Podía ser una "ficción" en el sentido de mentira, pero no una "ficción" en el sentido de creación. El historiador no es un ficcionista porque no presenta las cosas exactamente como sucedieron; ésa es la concepción cuadrada, la concepción torpe de "historia", aquella que sostiene que el historiador es quien reproduce las cosas como fueron. El historiador no es eso. El problema que plantea el capítulo de Tucídides, si se cuenta con otras fuentes para verificar el discurso entre los embajadores y los representantes de la pequeña ciudad, es el de la verdad o falsedad de ese diálogo. Hay un historiador inglés especializado en Tucídides, Stephen Halliwell, que dice que si se comparan distintos relatos, se llega a la conclusión de que el de Tucídides es falso, sobre todo si se considera que presenta Atenas según su propia visión política, una visión muy opuesta a la política de Pericles.

Lo que quiero decir es que no hay que pensar que el relato historiográfico, por no ser fiel literalmente, es ficcional. Puede ser ficcional en el mal sentido del término, si presenta las opiniones del historiador so pretexto de presentar hechos. El objeto tradicional de la historia, el pasado, no es ficción por la simple razón de que yo como historiador no sea contemporáneo al hecho que describo. Mi descripción del siglo XVIII no puede ser la que haría un historiador de la época, inevitablemente, y no hay ninguna novedad en eso. Goethe, que no tenía nada de teoría de la historia en la cabeza, decía que la historia necesita reescribirse cada tanto tiempo, no porque se descubran nuevos documentos, sino porque el tiempo pasó. El tiempo pasó y el historiador tiene un lugar distinto. No se trata de una postura anticientífica, porque es lo mismo que se dice en la física. En la física se dice que la descripción del fenómeno X es distinta, necesariamente distinta, si el observador se encuentra en la Luna, en México o en Alaska. Hay una posición del sujeto-observador que interfiere en el objeto y no es por eso que la ciencia sea ficción. Pensar la historia como ficción proviene simplemente de las divisiones maniqueas que estamos acostumbrados a hacer desde el XIX entre discursos de realidad y discursos ficcionales. La cosa es más compleja y entonces más rica, más interesante.

Enrique Esqueda: En realidad, no tengo tanto una pregunta cuanto un conjunto de experiencias que me gustaría compartir, porque han adquirido mucho más sentido, para mí, con lo que escuché esta noche. Yo investigo a un grupo de veteranos de la Revolución mexicana. En el primer capítulo, mi intención es construir un tipo ideal de estos veteranos, a través de historias de vida que se conservan en un archivo oral, del cual se tienen entrevistas transcritas. En mi metodología ha sido muy importante el uso de material literario, sobre todo de autores como Italo Calvino, que tiene relatos sobre su experiencia en la Segunda guerra mundial, durante la ocupación alemana. La dificultad que he encontrado es justificar un modelo en que la literatura no juega un papel únicamente alegórico o de respaldo a lo que el documento de archivo sostiene, sino un recurso que, como usted expresó en su conferencia, llena los huecos que la realidad posee. Mi trabajo, una obra que intenta ser de orden historiográfico, recurre a la ficción como un elemento fundamental para sostener hipótesis como, por ejemplo, la ausencia de la problematización de la muerte en los discursos de los veteranos. Esto sólo es posible a través de los elementos literarios. Finalmen-

te, el punto álgido de ese capítulo es la construcción de un concepto que se convierte en ficción en la medida en que, si bien recurre a la información presente en la realidad, puede ser demasiado limitado para referir lo que ocurre en la realidad.

Luiz Costa Lima: Para que mi contestación tuviera un efecto concreto tendría que conocer el material del que me hablas. Por lo que comentas, yo veo un problema serio. Rellenar huecos con una ficción literaria, pongamos de Calvino, es algo muy distinto de constituir un tipo ideal, en el sentido de Weber. ¿Qué significa "tipo ideal" en Weber? Weber es consciente, a principios del siglo xx de que pensar rankeamente era un equívoco, que es imposible saber quién era Pancho Villa o Hitler en carne y hueso. Lo que tú puedes y debes hacer es buscar una media de los documentos conectados, de tal modo que te den una visión aproximada de lo que sería ese hecho real. Por "hecho real" quiero decir ese héroe, ese cobarde, ese idiota o lo que fuera. Propio de la investigación es trabajar con la duda y estar seguro de que la conclusión será siempre dudosa. Si uno parte de estos dos principios, entonces contra la duda se tiene la medialidad, la proporcionalidad. No hay que privilegiar únicamente las semejanzas; hay que ver la declinación de las diferencias y de las semejanzas. Eso es complicado y no puedo desarrollarlo en dos minutos. No hay que decir A era blanco y flaco, B era moreno y gordo, por lo que no veo ninguna relación entre uno y otro. Eso no interesa. Decir "todos eran igualmente valerosos" es una igualdad tan inválida como la anterior. Lo importante es ser capaz de conjugar semejanzas y diferencias. Semejanzas y diferencias te darán un tipo ideal.

El tipo ideal, como indica el nombre, nunca será igual al tipo real. Cuando se dice que el tipo ideal nunca alcanza el tipo real, uno tiene la impresión de que mi esfuerzo como historiador nunca llega a la meta. Es un error, porque se parte del supuesto de que el tipo real sabía quién era. En otras palabras: cuando decimos que el tipo ideal es solamente una aproximación del tipo real, decimos algo efectivo pero errado si suponemos que el tipo real era la realidad real, porque la realidad real no existe. Para que la realidad real existiera sería necesario que tú, que yo, que Guillermo, que cada uno de nosotros nos conociéramos tanto que delante del tipo ideal dijéramos: "eso no soy yo. Yo soy distinto de aquél". Pero esa idea

de que yo soy transparente para mí mismo, cosa que el tipo ideal no puede ser, es una ilusión. Yo sé que todo eso es muy complicado y no sé si te ayuda lo que te digo.

Lo importante es cuánto sufrimos todos nosotros con las divisiones de las disciplinas. Yo diría, por las contestaciones a las preguntas que me han hecho, que la historia está impregnada de preguntas metafísicas y, mientras tanto, ignoramos esos problemas, porque ser historiador es no tener nada que ver con la filosofía y a la inversa. El resultado es que creamos historiadores idiotas y filósofos imbéciles.

Guillermo Zermeño: Le agradecemos nuevamente a Luiz esta conferencia. Muchas gracias.

NUESTRO AMPLIO PRESENTE
SOBRE EL SURGIMIENTO
DE UNA NUEVA CONSTRUCCIÓN DEL TIEMPO
Y SUS CONSECUENCIAS PARA LA DISCIPLINA
DE LA HISTORIA

Hans Ulrich Gumbrecht

¿Y si la configuración de condiciones por las que abordamos y pensamos el pasado, a la que remite la palabra “Historia”, fuera mucho menos estable de lo que llegamos a imaginar durante los últimos doscientos años, desde la fundación de diversas disciplinas y subdisciplinas en materia “histórica” que figuran entre las “artes y humanidades” académicas? ¿Y si nosotros, los intelectuales e investigadores (y no sólo nosotros), nos halláramos ante una nueva construcción social del tiempo que nos obligara a reajustar, a profundidad, los parámetros que guiaron y determinaron nuestra manera de lidiar con el pasado desde las décadas posteriores al 1800?

Remplazando la frase “construcción social del tiempo” con el término “cronotopo”¹ y tratando de dar continuidad a las reflexiones de Reinhart Koselleck² conducentes a historizar el “historicismo” (*Historismus*), en tanto cronotopo dominante de la cultura occidental durante gran parte de los siglos XIX y XX, en una serie de libros publicados desde 1997³ he estado desarrollando tres tesis interrelacionadas. Estas tesis consisten en: 1) una nueva comprensión del surgimiento del historicismo entre 1780 y 1830; 2) la observación de una crisis del historicismo a partir del tercer cuarto del siglo XX;

¹ Mijail Bajtin inventó la palabra (el significante), si bien la asoció a un significado más complejo que el que empleo yo, a saber, a las formas de entretreimiento históricamente específicas entre el espacio y el tiempo.

² Sobre todo, en la colección de ensayos aparecidos con el título *Futuro pasado*.

³ GUMBRECHT, *En 1926* (publicado originalmente en 1997); *Producción de presencia* (aparecido en inglés en 2004); *Lento presente* (2010); *After 1945* (2013) (la versión castellana aparecerá por la Universidad Iberoamericana).

3) y la descripción de un cronotopo distinto que desde finales del segundo milenio coexiste de manera visible con el historicismo. Con base en descripciones compactas, en parte revisadas, de estas tesis, en las páginas siguientes me enfocaré principalmente en las consecuencias que dicha transformación cronotópica debe imponer al fundamento teórico y a las prácticas de trabajo de las llamadas “disciplinas históricas”. Tales cambios deben comenzar, inevitablemente, por replantear el nombre mismo de las disciplinas “históricas” porque, al menos a mi juicio, la palabra “historia”, en tanto producto del historicismo, ya no puede significar, como antes lo hacía, una perspectiva estable y metahistórica para acercarnos al pasado (de ahí que en lo sucesivo reserve el término “pasado” para referencias históricas y generales a aquella dimensión temporal que siempre parece hallarse “detrás” de nosotros).

[1]

En lo que respecta al estatuto general de los cambios de cronotopo, aclararé lo que me parece que Koselleck insinuaba: en principio, éstos pueden sobrevenir (y pudieron haberlo hecho) en cualquier momento de la historia humana —pero desde un punto de vista intelectual no resulta productivo buscar las razones que pudieron haber producido tales cambios (dado que este tipo de preguntas tiende a suscitar respuestas tan abstractas que rozan lo banal)—. Sin embargo, lo que pudo haber desencadenado (más que “causado”) el surgimiento del cronotopo historicista entre aproximadamente 1780 y 1830 (Koselleck llamó ese periodo “tiempo bisagra”, *Sattelzeit*) fue haberse institucionalizado la observación de segundo grado. Con los términos “observación de segundo grado” el sociólogo Niklas Luhmann hacía referencia a cualquier situación en que los humanos se observan durante el acto de observar el mundo. Sobra decir que la autoobservación (o reflexividad) es una posibilidad por lo general inherente a la conciencia humana, si bien sólo hacia finales del siglo XVIII esa posibilidad se convirtió en una realidad familiar y habitualmente esperada para la vida de un grupo social en específico, a saber, para los *philosophes*, los predecesores de los “intelectuales” de nuestros días.

Ahora bien, la institucionalización de la observación de segundo grado trajo consigo dos consecuencias epistemológicas, cuyos rastros podemos

identificar en múltiples textos, trabajos y modos de conducta desde alrededor de 1800. En primer lugar, un observador de segundo orden descubrirá necesariamente que cada forma de conocimiento, cada representación producida con base en la observación del mundo, debe depender de su punto de vista —y como en potencia cada situación contiene una infinidad de puntos de vista, cada posible objeto de referencia posee en potencia una infinidad de representaciones—. Llamaré “perspectivismo” a esta consecuencia de la observación de segundo grado. El perspectivismo, en aquellas décadas, despertó un temor y una obsesión motivados por la idea de que si hubiera una infinidad de representaciones para cada objeto de referencia, entonces podrían no existir en absoluto objetos de referencia idénticos a sí mismos.⁴ La otra consecuencia que se desprende de haber institucionalizado la observación de segundo orden radica en que, a diferencia de la ecuación que vincula la conciencia humana y la ontología de la existencia humana que sugirió el *cogito ergo sum* cartesiano, la apropiación del mundo siempre se llevaba a cabo en dos niveles distintos, a saber, como apropiación del mundo mediante conceptos y conciencia (“experiencia”), y como apropiación del mundo a través de los sentidos y del cuerpo (“percepción”). Esto suscitó una segunda inquietud epistemológica, relativa a la compatibilidad (o la incompatibilidad) entre experiencia y percepción.

La agenda intelectual de principios del siglo XIX puso entre paréntesis este segundo problema, mientras que el problema del perspectivismo se resolvió (no en términos filosóficos, sino prácticos) de forma que pronto conduciría al historicismo en tanto cosmovisión específica. La solución residía en virar desde una estructura unívoca, una estructura que funcionaba a la manera de un espejo para representar el mundo, hacia un principio narrativo. Desde principios del siglo XIX, la descripción de un país, por ejemplo, se volvió idéntica al relato de su historia; la descripción de un animal o planta se volvió idéntica a su evolución y quien quisiera descubrir, como el joven Hegel, qué era el Espíritu, tenía que responder con una narrativa (como la *Fenomenología del espíritu* del propio Hegel). ¿Por qué sostengo que esta narrativización de la epistemología se convirtió en una solución al problema del perspectivismo? La respuesta radica en que una narrativa, en tanto for-

⁴ La llamada “crisis kantiana”, acaecida durante la adolescencia del clásico alemán Heinrich von Kleist, y que consistió en una profunda incertidumbre existencial tras leer la obra crítica de Kant, constituye apenas un ejemplo de este *horror vacui* epistemológico.

ma discursiva que describe un objeto, es capaz de integrar, en orden consecutivo, una multiplicidad de representaciones. Tal es la razón y la manera en que la forma narrativa absorbió, por decirlo así, los efectos inquietantes del perspectivismo.

Hubo una configuración epistemológica diferente que también reaccionó a las mismas dos consecuencias derivadas del surgimiento de la observación de segundo orden, una configuración que permaneció de modo bastante marginal durante los siglos XIX y XX y que parece recibir renovada atención en nuestros días. Quiero llamarla “prosa del mundo”. A diferencia del historicismo, esta configuración alternativa no puso entre paréntesis la dimensión entera de la percepción, la sensualidad y la materialidad —y, por ende, desarrolló una concepción distinta de lo “real”—. Tampoco absorbió en la narración la pluralidad de opciones representacionales que emanaron del perspectivismo, sino que conservó, bajo la forma de “contingencia” (en alemán *Kontingenz*), el espectro de posibilidades del que sólo excluyó lo imposible y lo que aparenta ser necesario. Por lo tanto, la contingencia, esa pluralidad de representaciones que se sitúa entre lo necesario y lo imposible, requiere de discernimiento para seleccionar con acierto entre la pluralidad de posibilidades individuales que siempre ofrece.

Con todo, la nueva cosmovisión, claramente imperante después de 1800, se distinguió por igualar historización y narrativización, al poner entre paréntesis la dimensión perceptiva, es decir, al tender, de modo permanente e implícito, hacia la “espiritualización”. Parece que la distancia fue corta entre esa constelación y el actual cronotopo historicista, tal como Koselleck lo identificó por vez primera. Para empezar, la visión historicista es una construcción muy social del tiempo que produce la impresión de que el pasado se está “dejando atrás” constantemente, lo cual significa que su valor como punto de orientación existencial y social disminuye por fuerza con el transcurso del tiempo. En segundo lugar, ocuparse del pasado con el propósito de dejarlo atrás parece una condición necesaria para experimentar el futuro como un horizonte abierto de posibilidades entre las cuales podemos elegir. Entre la posibilidad de elegir y moldearse a partir de aquel pasado (menguante) y de este futuro (abierto) —punto número tres—, el presente se reducía en el interior del cronotopo historicista, a lo que Charles Baudelaire denominó, en 1858, un “momento de transición imperceptiblemente breve”. En cuarto lugar (y aquí comienzo a infundir

mayor complejidad a la descripción de Koselleck mediante algunas observaciones propias), este muy breve presente parece haberse convertido en el hábitat epistemológico de a lo que, hasta el día de hoy, nos hemos referido como "Sujeto": la típica imagen moderna que el hombre ha forjado de sí (o como referencia de sí) y que corresponde al *cogito* cartesiano, por ser puramente espiritual —y al cual atribuimos capacidad de agencia—. Es en el presente que este Sujeto, adaptando la experiencia del pasado al presente y apoyándose en la base que de ello resulta, elige entre las posibilidades de futuro que están disponibles en cada momento. El Sujeto "actúa", entonces, en el sentido preciso de la definición de "acción" (*Handlung*) que ha imperado desde el idealismo alemán hasta la sociología de Max Weber. Por último, dentro de la configuración historicista específica que emergió de la confluencia entre las tres dimensiones temporales, el tiempo aparece como un agente inevitable del cambio. Ningún objeto o persona parece capaz de oponer resistencia a sus propias transformaciones en el tiempo (y las transformaciones son percibidas, en su mayoría, como transformaciones continuas, ya sean de deterioro o de progreso, y también como transformaciones que engendran una espiritualidad siempre creciente).

El cronotopo historicista no requirió sino muy poco tiempo para alcanzar un grado de institucionalización en que empezó a confundirse con el "tiempo para y en sí mismo". Resulta evidente que las dos ideologías decisivas de los siglos XIX y XX, el socialismo y el capitalismo (y probablemente las políticas modernas en general), dependieron del historicismo para desarrollarse y mantenerse. Otro tanto es posible decir de las distintas disciplinas académicas que se enfocaron en la "Historia", tal como se establecieron durante la primera mitad del siglo XIX.

[2]

Mi segunda y más provocadora tesis consiste en afirmar que, en el día con día global de principios del siglo XXI, rara vez nos hallamos envueltos en el cronotopo historicista —pese a que continúa reciclándose en el mundo académico, en la política (al menos en el ámbito del discurso político público) y, quizás en menor grado, en las autodescripciones y en los aparatos de medida del sistema económico—. La diferencia más llamativa entre el

cronotopo historicista y la distinta construcción del tiempo que surgió recientemente reside en la dimensión del futuro. Para el ciudadano global promedio de este incipiente siglo XXI, el futuro no es, en definitiva, un horizonte abierto de posibilidades entre las cuales elegir o moldear. Por el contrario, nuestra experiencia del futuro, tal como lo vivimos, se ha convertido en el centro de confluencia de amenazas que se avecinan: el calentamiento global, el desarrollo demográfico global, la escasez de recursos naturales, y una crisis financiera que cada día parece sólo empeorar, en vez de encontrar el modo de enderezarse merced a un movimiento cíclico. El meollo filosófico radica no tanto en preguntar si estas amenazas son reales o no (yo creo que sí lo son), cuanto en sentir que podemos a lo sumo aminsonar la velocidad con que se nos aproximan —pero sin tener oportunidad de eliminarlas o de esquivarlas—. Nuestro nuevo futuro es un horizonte cerrado que ya no da cabida a predicciones.

Como si se tratara de un desarrollo complementario, el pasado que acompaña este futuro es un pasado que, en vez de dar la sensación de quedar constantemente atrás, está inundando el presente. Nada, en efecto, se queda alguna vez atrás en el nuevo cronotopo (en parte como resultado de las capacidades casi ilimitadas de los medios electrónicos para almacenar la memoria). Piensen también en todos los síntomas que origina nuestra “cultura de la memoria” contemporánea, en donde hemos en gran medida diluido la distinción entre los objetos del pasado que realmente importan y los recuerdos cuya única razón de ser o de “estar ahí” es nuestra propia angustia de separación. Entre un futuro que parece cerrado y este pasado que ya no logra desvanecerse, nuestro propio presente, en vez de ser transitorio, se amplía constantemente, cargado con efectos de simultaneidad; un presente lento tan distinto de la agilidad del presente modernista de Baudelaire como nunca podríamos haber imaginado.

Ahora bien, si el cronotopo historicista asocia el presente “imperceptiblemente breve” con el concepto cartesiano del humano (en tanto observador), esto es, con una autorreferencia que define la existencia humana como conciencia pura, entonces resulta plausible que, en un presente que se amplía sin cesar, debemos buscar una autorreferencia distinta, tanto en términos filosóficos como en la vida cotidiana. Esto puede explicar la obsesión filosófica y recreativa con “el cuerpo”, con lo tangible, la sensibilidad, las emociones y los estados de ánimo en nuestro presente último —y

podríamos agregar, desde luego, que esta nueva fascinación con lo concreto también refleja un movimiento tendiente a colocar en un lugar más central la configuración designada como prosa del mundo (en donde una apropiación del mundo a través de los sentidos nunca se puso entre paréntesis)—. La prosa del mundo, junto con la nueva estructura del amplio presente como presente lento, puede dar cuenta de impresiones relativas al “ritmo del tiempo” y que lo describen como habiéndose estancado (los ciudadanos soviéticos solían denominar la era de Leonid Brezhnev como “un tiempo de estancamiento”), permite la “repetición” y el “retorno”, y ya no inspira periodizaciones ni estructuraciones inequívocas. Pero, sobre todo, un cronotopo en que no se deja nada atrás tampoco dejará atrás (menos aún abandonará) a su propio predecesor. Como mencioné antes, es obvio que el “nuevo” cronotopo no ha remplazado completamente al historicista, ni lo hará nunca —más bien coexisten, y a ello se debe que sea tan difícil (por no decir imposible) persuadir a los historiadores de que deberían reaccionar, en su trabajo, a las transformaciones y complejizaciones cronotópicas que acaecen en nuestra cotidianidad.

[3]

Determinar cuándo comenzó exactamente a surgir el nuevo cronotopo y a debilitarse el antiguo resulta problemático. Pero algo como un “debilitamiento” parece haber ocurrido, pese a la disponibilidad continua del régimen historicista —y el colapso del socialismo de Estado, así como las interminables crisis del capitalismo, que tanto dependían de la temporalidad historicista, constituyen pruebas contundentes—. En lo que respecta al inicio de nuestro amplio (y lento) presente, pienso que la espesa atmósfera de latencia, la que predominó durante los diez o quince años que siguieron al término de la Segunda guerra mundial, puede identificarse en retrospectiva como su primer síntoma. Aquellos años dominó la impresión, a nivel internacional, de que se había dificultado “dejar atrás” el pasado y “entrar” en el futuro, debido a la imposibilidad de distinguir y resolver algo, posiblemente algún trauma o experiencia, que había permanecido latente. Pero en mi generación, a saber, la de quienes nacieron tres o cinco años después de 1945, se creía con fuerza que seríamos capaces de volver a un ritmo de

tiempo familiar (historicista), si tan sólo pudiéramos identificar aquello que quedó latente y que nos impedía dejar atrás el pasado y progresar. Esta motivación, creo yo, se encuentra tras la llamada “revolución estudiantil” de 1968 y tras muchas provocaciones y confrontaciones sucesivas, cada vez más violentas, entre generaciones consecutivas.

El siguiente episodio en serie que asocio con el surgimiento de un nuevo cronotopo fue el acalorado debate, durante la década de 1970, entre aquellos intelectuales que entonces saludaban el advenimiento de un nuevo estilo y temporalidad “posmodernos” y quienes querían aferrarse al “proyecto de la modernidad”. Vista en retrospectiva, podemos describir la segunda postura como un compromiso con la continuidad del cronotopo historicista, que de modo implícito prometía un “tiempo en movimiento” y “progreso”. Algunas de las posiciones más sofisticadas en términos filosóficos dentro del bando posmoderno, en cambio, llegaron con la intuición de que el nuevo y más reciente presente no era simplemente una “posmodernidad” que sucedía a la “modernidad” de principios del siglo XX, sino un nuevo orden de temporalidad profundamente distinto del historicismo. Jean-François Lyotard, en su manifiesto sobre *La condición postmoderna* de 1979,⁵ llegó al extremo de dismantelar —de modo inconsciente, creo yo— lo que, desde un punto de vista epistemológico, era el basamento del cronotopo historicista, y lo hizo al cuestionar la legitimidad filosófica de lo que llamó los “grandes relatos” (*grands récits*). Si tales relatos, en torno al 1800, aparecieron en el horizonte como la solución al problema del perspectivismo y al *horror vacui* epistemológico que desencadenó, la exclamación escéptica de Lyotard, según la cual cualquier objeto de referencia podría describirse mediante una multiplicidad de relatos (al igual que mediante una multiplicidad de otros tipos de representación), suspendía en potencia la función que había dado vida a la “historización de las cosas” y a la cosmovisión histórica. Pero en lugar de extraer esta conclusión, el debate entre la “modernidad” y la “posmodernidad” se enmarañó en un tenso juego de estigmatizaciones políticas mutuas (en donde los amigos de la modernidad reivindicaron el derecho a formar parte de la “izquierda progresista” y buscaron reducir a los adalides de la posmodernidad a la “esquina derecha” —lo cual significa que

⁵ Este texto fue originalmente concebido como un estado de la cuestión de la institución académica y como un proyecto para un nuevo sistema universitario que fundaría un Estado de Quebec independiente.

los debates se desarrollaron dentro de una topología que sólo tiene sentido bajo premisas historicistas ortodoxas).

Con toda mi certeza personal con respecto al surgimiento y existencia, en nuestro tiempo, de un cronotopo distinto, no historicista (el cual, a falta de un mejor nombre, llamo el cronotopo del “amplio presente”), no puedo sostener que algún acontecimiento intelectual de carácter dramático ocurrido durante las últimas cuatro décadas marque un umbral inequívoco tras el cual se haya en general reconocido el advenimiento de un nuevo cronotopo. Por consiguiente, voy a hablar sólo por mí mismo, en un sentido bastante literal, y a confesar que, en mi caso, debo a mi propia reacción e interpretación específicas de los acontecimientos del 11 de septiembre de 2001 haber pensado por vez primera en la existencia de una nueva construcción del tiempo distinta del historicismo. Si siglos de resentimiento y frustración acumulados habían sido, en efecto, capaces de motivar un momento tan incisivo como lo fue la destrucción de las Torres Gemelas de Nueva York, ¿cómo podríamos mantener la esperanza —historicista— de regresar, algún día, a una visión del tiempo, a una visión del mundo y a una visión de nosotros mismos que nos permitiera imaginar que somos capaces de dejar “atrás” el pasado?

[4]

Llegados a este punto, quisiera retomar la pregunta inicial de este ensayo. Para las disciplinas académicas que se ocupan del pasado, ¿cuáles podrían ser, cuáles deberían ser las consecuencias derivadas del (posible) surgimiento de un cronotopo que ya no moldea el pasado, el presente y el futuro en una forma narrativa que llamamos “Historia”? En primer lugar, quisiera insistir una vez más en lo que ya mencioné en el apartado anterior de mi argumento. Si no dejar nada “atrás” en el pasado corresponde a la naturaleza de un posible nuevo cronotopo, entonces no hay ninguna razón convincente para obligar a los historiadores a abandonar el historicismo y ocuparse del pasado bajo premisas cambiadas a profundidad (el “amplio presente”). Por otra parte, si los historiadores académicos contemporáneos, en su mayoría, se resisten a involucrarse con una modalidad temporal distinta que sin duda ha penetrado en la vida cotidiana de nuestro temprano

siglo XXI, entonces tendrán que ceder ese campo asombrosamente animado y dinámico que todavía denominamos “cultura histórica” a competidores menos sofisticados (pero también menos obstinados).

Para aquellos de nosotros (humanistas e historiadores académicos) que somos lo suficientemente curiosos como para experimentar con nuevas maneras de acercarnos al pasado en condiciones diferentes, es decir, bajo las condiciones de un presente cada vez más amplio y cargado de simultaneidades, contemplo tres retos principales. En primer lugar, en estas nuevas condiciones, el pasado ya no se queda atrás, no retrocede ni desaparece de manera natural, por lo que naturalmente podemos esperar que cambie el estatuto de su “alteridad”. Bajo premisas historicistas, “un clásico”, por ejemplo, era un texto o cualquier otro artefacto del pasado que, pese a pertenecer al pasado, había preservado su potencial para interpelarnos “con impacto inmediato” (por emplear las palabras de Hans-Georg Gadamer). Dicha inmediatez se entendía como una excepción a la regla según la cual la paseidad va perdiendo progresivamente su valor para cada presente sucesivo. Conforme a esta línea de observación y de argumentación, se esperaba, por una parte, que la relación con el pasado de nuestros estudiantes y lectores se relajara (y creo poder percibir síntomas de un desarrollo así entre mis generaciones más recientes de estudiantes). Además, una relación más relajada con el pasado estimularía tentativas para hacer presente el pasado, tentativas para, en efecto, “convocar” al pasado, en lugar de interpretarlo y de mediarlo.⁶

En segundo lugar, creo que esas transformaciones en las versiones contemporáneas de la autorreferencia humana, que intento explicar como una reacción ante una nueva concepción del presente (a saber, la reinserción del componente “somático” en el concepto de lo “humano”), pueden dar bien cuenta de un nuevo interés por el pasado e incluso por “metodologías” renovadas entre historiadores académicos que ya han sido muy comentadas y discutidas. Me refiero a todos esos “giros” con respecto a las emociones, los sentimientos, las sensibilidades o el espacio, mismos que se han puesto de moda durante las últimas décadas, pero que también han sido más o

⁶ Tal era el meollo de mi libro *En 1926* —cuyo fondo filosófico se originó en la fascinación que ciertas formas de “cultura popular histórica”, como, en efecto, los parques de diversiones con tema histórico, o la institución francesa de *Son-et-Lumière*, habían despertado en mí.

menos aceptados dentro de las disciplinas históricas.⁷ Por último, en las condiciones que impone el amplio presente, hay muchas razones para persuadirnos de renunciar a la creencia historicista sobre las posibilidades de “aprender del pasado”. En estas condiciones ya no concebimos el pasado como una serie continua de cambios de los cuales esperamos poder extrapolar regularidades e incluso “leyes de la historia”. E incluso, de creer todavía en la existencia de tales “leyes”, ¿a qué deberíamos “aplicarlas” y hacia dónde podríamos “proyectarlas”, si el futuro ya no se experimenta como un horizonte abierto de posibilidades, como un horizonte de posibilidades que se moldea a partir de nuestras decisiones y acciones en el presente?

En nuestro nuevo cronotopo, el pasado ciertamente “ya no es lo que solía” (a saber, “Historia”). Sin embargo, en vez de lamentar esta pérdida (¿y por qué sería necesariamente una “pérdida”?), puedo vislumbrar en este cambio un enorme potencial de vivacidad e intensidad intelectuales.

Traducción de Aurelia Valero Pie

REFERENCIAS

GUMBRECHT, Hans Ulrich

- 2013 *After 1945. Latency as Origin of the Present*, Stanford, California, Stanford University Press.
- 2012 *Mood, Atmosphere, Stimmung. On a Hidden Potential of Literature*, Stanford, California, Stanford University Press.
- 2011 *Stimmungen/Estados de Ánimo. Sobre una ontología de la literatura*, Murcia, Ediciones Tres Fronteras.
- 2010 *Lento presente. Sintomatología del nuevo tiempo histórico*, traducción de L. Relanzón Briones, Madrid, Escolar y Mayo.
- 2005 *Producción de presencia*, traducción de A. Mazzucchelli, México, Universidad Iberoamericana.
- 2004 *En 1926. Viviendo al borde del tiempo*, traducción de A. Mazzucchelli, México, Universidad Iberoamericana.

KOSELLECK, Reinhart

- 1993 *Futuro pasado. Para una semántica de los tiempos históricos*, traducción de N. Smilg, Barcelona, Paidós.

⁷ Pueden encontrarse algunas reacciones a esta nueva fascinación en mi libro *Mood, Atmosphere, Stimmung*.

SESIÓN DE PREGUNTAS

Guillermo Zermeño: Muchas gracias a Sepp por su conferencia, una conferencia llena de apuntes que quizá abren cuestiones, preguntas o inquietudes acerca de la crisis del cronotopo historicista sobre el cual las instituciones académicas seguimos montadas y trabajando, al mismo tiempo en que aparece la descripción de su disolución. Yo quisiera comenzar con una pregunta que invite a abrir este foro, porque la idea es precisamente permitir y favorecer la interlocución, que me parece un aspecto complementario y necesario. La pregunta es en relación con Koselleck. Se trataría de saber si lo que hace Koselleck para el caso alemán, en el sentido de historizar el cronotopo historicista, no significaría ya un síntoma de la disolución del historicismo, del mismo cronotopo historicista. Dicho en otras palabras: si la posibilidad de historizar no conlleva en sí misma la posibilidad de plantear otras formas de comprender el presente. Pienso, para el caso mexicano, en Edmundo O'Gorman, cuando en 1947 publicó un pequeño libro que se llamó *Crisis y porvenir de la ciencia histórica*. En ese pequeño tratado busca deslindarse, intelectualmente hablando, del cronotopo historicista del siglo XIX, cosa que no consiguió completamente porque, al tiempo que se señalaba la imposibilidad o inadecuación del viejo cronotopo para responder a las nuevas condiciones de su presente, en realidad fue éste el que consiguió institucionalizarse. Estaríamos en una situación paradójica, relativa al intento de introducir la conciencia de la historicidad de la disciplina de la historia y que implicaría la posibilidad de pensar de otra manera la misma historia.

Hans Ulrich Gumbrecht: Yo debo haber hablado bastante acerca de la crisis del cronotopo historicista y no es otra cosa lo que hago en el libro del *Lento presente*. Sin embargo, como uno intenta avanzar y ser autocrítico, aclaro que no es una idea que sostendría hoy en día. Esto se debe a que si el presente nuestro, el presente nuevo, está cargado de simultaneidades y de yuxtaposiciones, entonces incluye al antiguo cronotopo que, lejos de estar en crisis, *it's alive and kicking*. Sobre todo, he advertido en la retórica del domingo por la mañana que los políticos necesitan el viejo cronotopo. ¿Cómo convocar a elecciones, si no pretendo que el futuro está abierto, que yo puedo disponer del futuro y dar mejores soluciones? La decepción Obama responde a ese fenómeno. Barack Obama había practicado —y me gusta mucho Obama—

la retórica de un futuro cambiante mejor que nadie —*change*— y, claro, desde el primer día se enfrenta a un futuro en el que poco se puede cambiar, en donde se trata de desacelerar las amenazas. Con lo cual quiero decir que el problema de la historia como disciplina sea quizá que el cronotopo historicista no está en crisis. A los humanistas nos encanta hablar de “crisis” todo el tiempo, sobre todo en nuestras profesiones, en las ciencias literarias, como se dice en Alemania; se ha vuelto un modo de sobrevivencia. Pero el problema quizá sea que dentro de la profesión historiadora el cronotopo historicista no está en crisis, ocupa el espacio académico con tanta familiaridad como la filosofía analítica los departamentos de filosofía en los Estados Unidos y no deja que se articulen otras formas de historia. Me parecería interesante que se permitiera, pero mientras tanto hay indicios de que no hay tal crisis, sino que, por el contrario, al menos defensivamente *is alive and kicking* y muy fuerte. Por ejemplo, a mí me permiten hacer un libro sobre *Stimmung*, clima, porque ya soy muy viejo, tengo un contrato vitalicio y nadie me va a criticar, pero *God beware* que alguien haga lo mismo para obtener un título académico. El problema es esa incapacidad de dejar entrar otra cosa.

En cuanto a Koselleck, mi punto de vista es el siguiente: podemos decir, por una parte, que la autorreflexión historicista y el nivel artístico de su profesión de historiador alcanzaron con él grandes alturas; fue precioso lo que logró pero a veces hasta excesivo. Pensar tanto sobre lo que se hace es normalmente un síntoma de crisis. Lo sabemos de los atletas, de los deportistas: en el momento en que piensan “voy a marcar el gol”, entonces no lo van a marcar. De modo similar, cuando se piensa tan autorreflexivamente sobre una praxis, significa que esa praxis se está acercando ya al final. Se habla de culturas tardías, de *Spätkulturen*. En ese sentido, Koselleck es parte de esa crisis e incluso podría perfectamente ejemplificar mis síntomas de la emergencia de un nuevo cronotopo, en la medida en que, al describir con esa precisión fantástica el antiguo cronotopo, contribuye al surgimiento de uno nuevo. Sin embargo, es interesante, al mismo tiempo, que Koselleck no se permita preguntar qué sigue. No lo critico ni lo acuso, pero es interesante advertir esa ambivalencia. Él hace todo el trabajo necesario para historizar el antiguo cronotopo, pero no formula la pregunta banal, sobre todo para un historiador, es decir, ¿y qué va a seguir? Transforma completamente una reflexión metodológica que para ser metodológica es reflexiva. ¿Cómo alguien va a hacer metodología su vida entera? Eso es para gente

intelectualmente mucho menos fuerte que Koselleck. Oficialmente todo lo que Koselleck hacía era metodología, pero yo creo que él tenía una intuición, un *flair*, como dicen los franceses, de que algo iba a acontecer. Pero como no era hombre de hipótesis fuertes tampoco se lanzó a esa pregunta. Él era más cauteloso que yo.

Para plantear una línea de reflexión paralela a lo que se planteó ahora, yo creo que otro síntoma o manifestación de la emergencia de este nuevo cronotopo sería el paso de los nacionalismos que buscaban la unidad cultural, basados en narrativas históricas unitarias, de constitución de estas naciones como entes homogéneos, al actual horizonte multicultural. En éste ya no se plantea la idea de unidad, ya no se construyen esas grandes narrativas unificadoras, sino más bien se plantea un presente diverso en que se supone que cada diferente grupo tendrá su propio pasado, su propia historia. En este horizonte más bien se habla de una cierta inconmensurabilidad entre los diferentes grupos culturales. Y surge el problema de cómo manejar la convivencia de esos distintos valores en el presente, ya no como parte de un proceso de unificación o de un pasado compartido con vistas a un futuro común, sino más bien asumiendo que estos diferentes presentes van a seguir siéndolo en el futuro; ya no hay un horizonte que los pueda unificar, que pueda construir valores comunes.

Hans Ulrich Gumbrecht: Eso es muy importante, muy complicado y diré lo que pueda. Yo diría lo siguiente: que, por un lado, hay algo que tiene el aspecto de un *grand récit*, de un gran relato, pero que no lo es, por lo que deberíamos percibirlo de forma distinta. Me refiero a la globalización. Yo encuentro que la historia de la globalización es interesante; es una historia que nos permite autoflagelarnos, si así lo deseamos, una historia de imperialismos. Todo eso será verdad, pero en el sentido siguiente: yo creo que la condición o vehículo más importante de la globalización es la electrónica en el sector *business*, en el sector empresarial. Me parece que, en el nivel del presente amplio, se han exportado dos cosas que hoy en día se ven en la clase media global. Se experimenta —y eso viene con la referencia al presente lento— una nueva cultura corporal. Yo creo que la gente viste mejor, practica deporte para estar en buena forma, no para ganar medallas de oro, y, al mismo tiempo, pareciera haber una imposibilidad, una pregunta acerca de qué hacer con ese cuerpo.

Les voy a contar una escena que se me ha quedado grabada, emblemática de Río de Janeiro. Era un viernes por la noche, en un restaurante precioso en Botafogo, en mi opinión la playa más bonita de la zona, y hay dos parejas jóvenes tan bellas como sólo existen en Río de Janeiro. Llega un momento en que los cuatro están hablando por su celular. Están ahí con esos cuerpos tan lindos, mientras un viejo sueña con la tensión erótica que debe haber entre ellos, pero no hay ninguna; está completamente neutralizada, porque están organizando la próxima cita. Esa imagen me parece emblemática. Deberíamos poder identificar cosas así y describir cómo se presentan en Bombay, en Madrás, en Australia... Se trata de un fenómeno completamente global, quitando quizá a Corea del Norte. No es un gran relato, sino algo que está aconteciendo en un nivel de historia al que anteriormente no se le hubiera prestado atención, pero hoy sí. Es interesante.

Al mismo tiempo, yo me pregunto por el entusiasmo que existía después del momento Lyotard, la crítica de los grandes relatos, la historia local. Dado que Alemania es un país muy rico, cada ciudad pequeña ahora tiene su llamado *Stadtschreiber*, el historiador del lugar, quien cada año escribe un volumen sobre la historia local. Me pregunto hasta qué punto eso es realmente interesante, si se debe gastar ese dinero y quién lo va a leer. Yo creo que el lema foucaultiano de la heterotopología ha sobrevivido, pero me pregunto si realmente funciona y, en particular, si funciona en lo que debería: en crear identidades. Me parece que esa idea andersoniana, de que la identidad siempre es una construcción social y que todos los que viven en un lugar deben tener una misma identidad, etc., etc., es muy problemática en momentos en que desafortunadamente la comunicación se desarrolla y funciona sobre todo electrónicamente, cuando en cualquier pueblo del mundo puedo continuar mis conversaciones y leer mis cosas electrónicamente. A pesar de vivir así, es algo que quisiera cambiar, es algo que detesto. En todo caso, es un proceso que deberíamos observar. También deberíamos ser críticos hacia ciertos lemas foucaultianos de los años setenta y ochenta, como heterotopía, identidad, historia, construcción social de la identidad. Me pregunto si todos ellos son realmente de *purchase*, es decir, si tienen valor adquisitivo intelectualmente, como se dice en inglés. No lo ha dicho usted, pero he aprovechado que se refirió a las historias locales para preguntar hasta qué punto esas historias locales, tan practicadas hoy en día, tienen futuro. Tampoco conozco la alternativa, no tengo

nada para lanzar al ruedo, pero al menos diré que, cuando veo esas historias, las encuentro siempre un poco *kitsch*. La centésima historia de Cuernavaca... yo creo que con cinco es suficiente.

Ilán Semo: A mí me parece absolutamente central para la observación o el análisis de esa discontinuidad que estás señalando —yo le llamaría una discontinuidad— que son los años setenta y que nunca fue prevista. Koselleck no habló de eso porque tal vez ni siquiera podía pensarlo, no podía pensar que en el año 2000 el horizonte de expectativas iba a dar una vuelta de 180 grados, es decir, todo iba a ser lúgubre. Koselleck vive todavía en los setenta, una época de optimismo, de socialismo, de democracia, etc. Y de ahí pasamos rápidamente al calentamiento global, al futuro como riesgo. Yo creo que se ha reflexionado bastante sobre los cambios en el concepto de futuro —si es que puede llamársele concepto, la forma como nos representamos el futuro—, del de presente también, pero se ha reflexionado poco sobre el concepto de pasado. Creo que es muy importante lo que has introducido aquí, el asedio del pasado, no sé si llamarlo así. No podemos liberarnos del pasado, pero además es un pasado del que quisiéramos liberarnos rápidamente. No es como la Revolución francesa, que fue convocada siempre como una posible manera de entrar al futuro dentro del siglo XIX. ¿Quién quiere saber algo del fascismo o del estalinismo? Se quisiera que eso se quedara en paz, pero regresa, el holocausto... es como un asedio. Pero todos los cercanos se alejan y simultáneamente se observa otro fenómeno: el del pasado que se retira rápidamente, se vuelve como pasado pasado. Aquí está volviendo un zombie de regreso que se llama el PRI; hace seis años creíamos que era un pasado pasado y ahora está regresando. En fin, hay ese fenómeno en donde el pasado se va desvaneciendo hasta quedar fuera con muchísima rapidez. No sé si has pensado en la tensión entre el asedio del pasado y un pasado que desaparece rapidísimo de nuestro espacio de experiencia. Y, dos, me imagino que algo así como emociones, historia de las emociones, sería un territorio central en la historiografía que corresponde a este nuevo cronotopo.

Hans Ulrich Gumbrecht: Son de hecho cosas diferentes; voy a intentar reaccionar a tres de ellas. Sí, yo creo que hay una discontinuidad enorme en la manera de relacionarnos con la historia. Yo me acuerdo que, hacia finales de los años cincuenta —yo tenía 12 o 13 años— hasta para un chico quizá un poco espabilado de esa edad era evidente que había algo que no se decía,

la latencia. Desde entonces, durante todo el espacio que quedaba del siglo xx, nos hemos quedado con la sensación de que "ahora lo vamos a sacar". Así sucedió en el enfrentamiento con la generación de los padres en el 68, con toda la catástrofe del RAF, en 89 y hasta el 9 de septiembre era todavía ésa la esperanza. En esa esperanza reiterada se expresaba precisamente una forma de pensar el pasado en términos de vectorialidad, es decir, todavía bajo el cronotopo historicista. Esto significaría que hay algo que no conseguimos dejar atrás, por lo que tenemos que forzarlo; una vez que loatengamos, *when we can grasp it*, lo podremos dejar atrás. Por lo menos en mi "autobiografía" intelectual hay una discontinuidad radical entre ese tipo de creencias y lo que sucede hoy en día, desde los últimos diez años. Cuando pienso que aquello no tenía nada que ver con no poder dejar atrás, se me ocurre que ahí empezó el nuevo cronotopo, con esa *wrinkle of time*, esa "arruga en el tiempo". Poco a poco se haría evidente que el problema no es dejar las cosas atrás, sino que estamos condenados a vivir con todo aquello. Yo quiero mucho a Koselleck, tengo muy buenos recuerdos de él, además de que, en cierto sentido, me ahorró el trabajo de historizar el cronotopo historicista. Pero, al mismo tiempo, me siento separado de él por años luz, porque para él siempre había una transparencia del pasado, sin descontar que suscribió toda esa retórica de preservar el pasado, porque si no, lo olvidamos. En esa corriente se inserta todo ese proyecto que tiene Geoffrey Hartman en Yale, el de la memoria del holocausto. Yo, como nacido en Alemania, nunca voy a decir nada contra algo semejante, pero me pregunto, sin embargo, si tal es realmente la pregunta hoy. Quizá necesitemos registrar todo eso por una razón ritualística, pero no para saber más de ello; tampoco será posible olvidarlo.

Paso rápidamente a lo que llamas la historia de las emociones. Precisamente sería un proyecto que, si se trabaja bien y si no se hermeneutizan las emociones, podría arrojar las claves del nuevo cronotopo. Si utilizamos la emoción como significante de algo, entonces nos situamos en el viejo cronotopo. La idea sería presentificar esas emociones, intentar producir efectos hoy en día semejantes a los del pasado. Se trataría de algo análogo al *son et lumière* de los lugares históricos, tan condenado por los intelectuales franceses como modo de intentar representificar un momento del pasado. Es algo que tendencialmente me gusta. Quiero decir que una historia de emociones tendría que ser no hermenéutica y más bien tipo *son et lumière*.

Finalmente, lo que dices de ese pasado que se desvanece me parece súper importante. Es algo que no tengo pensado todavía, porque lo que me da *carte blanche* para decir que no nos podemos deshacer del pasado, que no podemos dejar atrás el pasado, es la situación mediática-tecnológica. Nada se borra hoy en día. Stanford compró hace poco un escáner con un valor de 28 millones de dólares, con el cual podemos escanear incluso los pergaminos más exquisitos de la Edad Media y luego reproducirlos electrónicamente. Muy pronto vamos a tener el mismo archivo que la Biblioteca Nacional de París. En ese sentido no podemos olvidar nada. A medida en que ha ido perdiendo vigencia la idea secuencial y de filosofía de la historia, el pasado como medio para pronosticar también ha perdido *purchase*, ya no se estila. Me parece que si no tienes un interés estético por el pasado —estético en ese sentido amplio que decía yo—, se desvanece y se queda ahí potencialmente, no se va a olvidar. Yo acabo el nuevo libro hablando de un artista que pertenece al momento de la primera arruga, de *the first wrinkle of time*, la posguerra. Se trata de Jackson Pollock. Toda la obra a color de Jackson Pollock se produjo en los dos años en que no estuvo alcoholizado, entre el verano de 1948 y el verano de 1950. Yo creo que Jackson Pollock en cierta forma participa, lleva algún impacto de ese presente. Es una pintura absolutamente no vectorial. Él dice: “cuando pinto estoy dentro de mi pintura, dentro del *canvas*”. Me estaban preguntando por qué Jackson Pollock —probablemente el pintor más cotizado, por lo menos en Estados Unidos, y no porque fuera americano, del siglo XX— tiene esa inmediatez hoy en día, en el siglo XXI, y pensaba que quizá se debe a que él absorbe ese *first wrinkle of time*, momento en que ingresamos en una temporalidad no vectorial. Quería llegar a este punto: quizá lo que deberíamos desarrollar hoy es una completa nueva estética y ecología de la atención al presente, o sea pensar el presente como nunca lo hemos pensado, no el presente amplio, sino el momento presente sin dejarnos desviar del pasado y del futuro. Eso tendría consecuencias enormes para este tipo de historia. La conciencia de que el pasado se desvanece antiguamente los habría puesto muy nerviosos. Los jóvenes ya no piensan la historia y quizá tal sea una condición de esa concentración en el presente. Ya no parece tan grave como antes, porque siempre que se quiera hacer algo con el pasado, lo tenemos a mano. Pero apenas estoy empezando a pensarlo.

Si pudieras ampliar un poco el asunto de la nostalgia del pasado. ¿A qué pasado te estás refiriendo? ¿Esta nostalgia sería también la nostalgia del cuerpo, pensando que allá había presencia y aquí no la hay? En ese sentido, ¿sería la historia o más bien la literatura la que tendría que traer ese pasado al presente?

Hans Ulrich Gumbrecht: Yo digo "pasado" intencionalmente, en vez de decir "historia". Por pasado me refiero a cualquier cosa que ya no sea presente en un sentido cronológico. Por eso digo *Vergangenheit* y no historia. "Historia" sería el pasado formado según un cierto cronotopo, el cronotopo historicista. Parte de lo que referí en mi respuesta anterior está relacionado con la siguiente pregunta: ¿cuál sería el equivalente de historia en el cronotopo historicista para el cronotopo del presente lento? No lo sé todavía. A lo mejor sería un presente que se desvanezca y representifique rápidamente.

Cuando hablo de olas de nostalgia, me refiero a lo que veo, por ejemplo, con mis hijos y la música. La despedida de los Beatles aconteció creo que hace más de 40 años y mis hijos —me refiero a jóvenes de 22 y de 23 años— todavía los pueden encontrar *cute*, monos, e incluso se les ocurre quemar o comprar un CD suyo. Si alguien me hubiera dicho que yo escucharía voluntariamente la música de mis padres, lo hubiera negado rotundamente. Por interés en la historia nazi, a veces he escuchado a un violinista húngaro que era el ídolo de mis padres, el equivalente a los Beatles en la Alemania de los años treinta y cuarenta; pero de joven yo nunca escuchaba eso y no sólo porque pertenecía a la época nazi, sino porque yo todavía me veía como parte de un legado de avanzada. Me parece que se trata de olas de nostalgia, no tanto porque vemos un deseo tan inmediato, sino porque hemos perdido —y no lo digo como algo negativo— esa vectorialidad. Todo está ahí, yuxtapuesto simultáneamente. Cualquier cosa que ejerce un poco de atracción, que varios jóvenes encuentran bien, puede formar una onda de nostalgia.

Así también se desarrollan las modas. Les enseñaba hace poco a mis hijos una fotografía de mi primer semestre como catedrático en Bochum. Tenía entonces el pelo tipo afro, tipo Ángela Davis, yo no sé si tenía alguna ambigüedad sexual, y aparezco con unos pantalones *bell-bottoms*, acampados. Mi hija, en vez de decir "¡cuánto tiempo pasó!", me decía, "oye, ahora que has adelgazado, quizás te quedarían bien de nuevo". Y me lo decía en serio. A eso me refiero: no son olas muy fuertes, sino una relación

distinta con esos pasados. En Zúrich hay dos restaurantes que encuentro fantásticos. Uno tiene poco que ver con la historia pero lo menciono: es un restaurante completamente a oscuras para tener una experiencia análoga a la de un ciego. Es una idea absurda, pero le gusta mucho a mi cuñado que vive en Zúrich. Pero el otro es completamente medieval: cocinan recetas medievales, no tienen tenedores ni cuchillos, se come comida tipo medieval y tiene un gran éxito.

Lo interesante es que esas modas no responden a un algoritmo, en el sentido de indicar qué se puede hacer en cada momento, cocina tipo XVIII o ecologista. No hay una secuencia necesaria, o a lo mejor yo no soy lo suficientemente inteligente como para verla. Señalo todo esto, pero quiero hablar lo menos críticamente posible, porque ¿qué hay de intrínsecamente malo en esto? Si bien no es la relación que nosotros solíamos cultivar con el pasado, no es algo necesariamente malo. Incluso puede tener beneficios, como, por ejemplo, proporcionarte más alumnos que se entusiasmen por Baltasar Gracián. En Stanford se observa que de repente, entre los *undergraduates*, el Medioevo se ha vuelto mucho más popular de lo que solía ser, y no por la nueva pertinencia de la Edad Media, sino por la nueva no pertinencia. No hay ningún prejuicio contra nada.

Si me hacen una pregunta más, voy a considerar la noche un éxito.

Quería preguntarle si cree que el nuevo cronotopo aparece en la literatura contemporánea y cómo aparece.

Hans Ulrich Gumbrecht: Es difícil. Tengo un alumno, un doctorando alemán, que ha intentado estudiar eso. Leí la tesis el fin de semana pasado y no me entusiasmó. Yo creo que claramente aparece en la literatura. Por ejemplo, el gran éxito de la novela histórica de Eco en parte proviene de que entra mucho en historia de emociones, de que representifica el pasado. Se describía mucho como posmoderna, pero pienso que la posibilidad de imaginar la vida así parecía interesante, en esa integración de la Edad Media. Otro ejemplo sería *Les bienveillantes* de Jonathan Littell, esa novela histórica muy larga acerca de un oficial de las SS, en la que representifica, como historia de emociones, la historia interior de las SS. Dado mi lugar y año de nacimiento, no es mi literatura preferida, pero no estoy de acuerdo con las acusaciones que se le han hecho, en el sentido de que sería una glorificación

del nazismo. No nos podemos deshacer de este pasado; ese pasado se va a quedar. La preocupación no es que esto se olvide. Yo creo que describiendo como él lo hace tampoco añade atractivo a la época, sino que se trata precisamente de la fascinación de representificar, de poderse imaginar en un ambiente de alto mando de las SS. Todo esto para decir que hay géneros literarios que se dirigen a fascinaciones nuevas y que yo asociaría con el presente amplio. Esas tendencias también se reflejan en una literatura mucho más legible. Yo creo que está completamente quebrada la ambición modernista, en que cada nueva generación tenía que escribir más y más difícil. Eso es completamente *old hat*, no es la literatura de hoy.

Quería acabar diciendo algo más sobre esta historia de emociones —“historia de emociones” no suena *sexy enough* como título, pero sabemos de qué hablamos—. El descubrimiento que llevo haciendo desde mi libro de 1926 es que, de repente, algunos textos literarios tienen una valencia nueva en un nuevo tipo de historia, de historiografía, y no porque describan su mundo histórico. El interés de Voltaire o de Rousseau en *La nouvelle Héloïse* deriva, no de que describen el mundo del siglo XVIII, sino de que tienen una capacidad enorme de absorber *Stimmungen*, climas, atmósferas del pasado, y, por lo tanto, de irradiarlos en el presente. Ni en el libro de 1926 ni en el que ahora acabo de 1945 tenía la intención de utilizar tantos textos literarios para presentificar un pasado y, sin embargo, me doy cuenta de que ese tipo de textos son particularmente útiles. Yo diría que el nuevo cronotopo no sólo tiene un cierto impacto sobre la producción literaria, cosa que no he pensado sistemáticamente aún, sino que el valor, la posición, la relación entre lo que llamamos literatura y una nueva praxis histórica-historiográfica se está transformando.

Aurelia Valero: Me llamó mucho la atención que hablara acerca de la estetización de la historia, porque efectivamente tiene una connotación muy negativa, en el sentido de contraponerse con la razón y con el conocimiento. Benjamin la criticó porque tendía a anestesiar la razón, a favorecer el surgimiento de las masas y la manipulación del hombre. Hablar hoy de una posible estetización nos indica que la dicotomía entre razón y sentidos ya no es tal, lo cual quizás también se pudiera rastrear hasta la segunda posguerra, con la crisis de la razón occidental de la que entonces se habló. Ahora bien, si lo que viene es una estetización de la historia y una recreación de ambientes, es muy posible que, dadas

las condiciones actuales, los medios escritos, como la historia o la literatura, tengan todas las de perder frente a los medios visuales. Yo me pregunto entonces si no anuncia una disminución mayor de la palabra escrita.

Hans Ulrich Gumbrecht: Hace un momento tuvimos una discusión interesante, cuando aclaré que no quería usar un PowerPoint para la conferencia. Una buena conferencia hoy ya cuenta con PowerPoint. En las evaluaciones que hacen los estudiantes americanos de escuelas privadas siempre se me critica, o sea recibo las peores notas. "*Professor should use more visuals.*" Yo no sé para qué, pero *more visuals* para cualquier cosa. Yo en verdad intento o no pasarme de *visuals* en lo que publico. Sé que el libro de 1926 sería mucho más fuerte si los incluyera, pero yo quiero experimentar hasta qué punto puedo presentificar por medio de la lengua. Estamos de acuerdo en que la pregunta sobre la estetización de la historia, de la praxis de la historia, no es necesariamente una cuestión que dependa sólo de nuevos medios visuales o auditivos.

Lo de Benjamin es gracioso, porque no hay quien estetizara más la historia, el pasado, que el propio Walter Benjamin. Por eso mencioné que ese juicio tan duro se inscribe en cierto momento de su vida, de su biografía, y es completamente comprensible. Resulta natural que, al asociar —con razón— la estetización de la política con la historia de los nazis, él quisiera estar en contra, pero, al mismo tiempo, si hay un antecesor de lo que yo llamo la "estetización del pasado", era más que nadie Walter Benjamin. Es necesario añadir, como una *footnote*, que Benjamin no siempre tiene la razón. En los rituales académicos, basta con invocar a Benjamin para que ya nadie pueda contradecir, porque de otro modo eres nazi, por ejemplo. Así me aconteció una vez en la *Folha de São Paulo*, el mejor periódico de Brasil: se me acusó de antisemita por haber dicho que Benjamin no tenía la razón en algo.

En todo caso, yo quería subrayar otro aspecto: los argumentos de Benjamin contra la estetización tuvieron tanto éxito, tanta resonancia, porque convergen con un *leitmotiv* platónico, de la República. Es el *leitmotiv* de quien se siente amenazado por la imaginación, como diría Luiz Costa Lima, y por eso la ficción, la imaginación, todo lo que no se controla debe eliminarse de la República. Eso es precisamente lo que se llama estetización. Es verdad que la razón nos va obcecando en la praxis histórica. Yo

diría lo siguiente: la combinación, la convergencia, entre reclamaciones de razón y juramento o presentificación del pasado es una relación muy específica del cronotopo historicista, porque si podemos extraer regularidades de observación y de transformación histórica, podemos pronosticar y actuar de forma más racional. Ahora bien, si esa relación no existe, yo me pregunto si hay en el nuevo cronotopo una relación privilegiada, pertinente e importante entre razón y presentificación del pasado. Quizá lo que tengamos que aprender es, precisamente, que la dimensión principal y privilegiada para asociar con el pasado es estética, más que racional. Cuando el Papa dice que la teología converge con la razón, todo el mundo lo encuentra muy extraño, pero no es más extraño que postularlo para la historia. Esa relación se estableció en el pensamiento de la historia durante cierto tiempo, pero está lejos de ser un hecho metahistórico y transcultural. Yo creo que en la mayoría de las culturas que conocemos la relación con el pasado no tiene nada que ver con la racionalidad. No quiero erigir la estetización de la historia en una reclamación imperialista, pero quizás sea el momento de preguntarse si en el nuevo cronotopo —que siempre va a coexistir con el antiguo—, la estética no ocupa el lugar que antes ocupaba la razón. Podría ser así.

Bernd Hausberger: Sólo una pregunta pequeña. Si dice que en el viejo cronotopo se buscaban leyes que permitieran pronosticar el futuro, ¿eso no contradice lo que dijo al principio, que en el viejo cronotopo se ve el futuro como abierto a todas las posibilidades?

Hans Ulrich Gumbrecht: Entiendo la pregunta, pero claro, se trata de un antiguo problema del discurso marxista. Cuando ya se sabe completamente el futuro, ¿cómo se va a motivar a los ciudadanos? Si la sociedad sin clases va a llegar de todas formas, por necesidad histórica, entonces todo el mundo se vuelve muy vago, porque no hay que hacer nada. Pero yo creo que es posible hacer ciertos pronósticos que permitan actuar; creo que tal fue la praxis capitalista. Me acuerdo de la primera vez que alguien me dijo que la industria más estable, la que en el futuro se hallaría menos sujeta a las crisis, era el turismo. Cuando yo oí eso, me pareció una locura. Eso fue hace treinta años, cuando se decía que la industria minera, la fabricación de autos y todo eso era lo permanente, no algo así como las vacaciones.

Pero yo creo que fue un pronóstico inteligente. España ha sobrevivido a la crisis gracias al turismo, *sobrevivido*, más o menos. Un pronóstico de ese tipo, de decir "tenemos razones en el pasado que nos hacen pensar que la industria turística va a ser muy estable, muy permanente", deja mucho espacio para actuar, para reaccionar, para decidir ciertas acciones. Ese tipo de pronósticos era, creo yo, una condición necesaria para lo que tradicionalmente llamamos acción, si bien el día de hoy resulta más frustrante, porque ya nadie se atreve a hacerlo; se sustituye con curvas y proyecciones producidas por ordenadores —con las consecuencias que hemos vivido.

Guillermo Zermeño: Una vez más agradecemos al profesor Gumbrecht su presencia, la oportunidad de escucharlo y poder discutir esta semblanza en torno a la aparición de este nuevo régimen de historicidad. Muchas gracias Sepp y esperamos que no sea la última vez que podamos estar aquí en El Colegio de México.

DESENREDANDO LA MODERNIDAD

Saurabh Dube

PRÓLOGO

Es un placer dar esta charla. Estoy muy agradecido con Guillermo Zermefio y con el Centro de Estudios Históricos por su invitación. Hoy, al examinar cuestiones de la historia en y al final del siglo, doy por supuesto que la invitación es para hablar sobre sujetos historiográficos. Sin embargo, voy a aproximarme a la invitación en términos generales, de manera muy amplia. Lo haré virando el foco de atención de los sujetos historiográficos a los sujetos de la modernidad.

Permítanme explicar algunas razones de este viraje, es decir, el que supone dejar de hablar exclusivamente acerca de los sujetos historiográficos para enfocar, en su lugar, los sujetos de la modernidad, sujetos que incluyen a los de tipo subalterno. Sin entrar mucho en detalle, diré que las formas que hemos heredado para hablar sobre los mundos del conocimiento y sobre el conocimiento de los mundos ya no se sostienen, sobre todo en la manera en que presuponemos que lo hacen. Sé que tales afirmaciones se han hecho una y otra vez en el pasado y en el presente, incluyendo a la escritura de la historia. Y, sin embargo, mis reflexiones tienen otra procedencia, una búsqueda distinta. Por una parte, éstas se derivan del hecho de que recientemente he estado estudiando la magia del dinero y de los mercados, los encantos de la modernidad y de lo moderno, así como las seducciones de la riqueza y del hiperconsumismo. Y lo he estado haciendo al enfocarme en mis propios compañeros del bachillerato, una preparatoria principalmente de élite en Nueva Delhi.

Mi propósito de mayor alcance consiste en construir una investigación etnográfica e histórica, de carácter crítico e imaginativo, que aborde el pasado y el presente de la India en los últimos 35 o 40 años. Por otra parte, mirando a otras generaciones, a aquellas que sobrevivieron después del fin

de siglo, me doy cuenta de que a lo ancho del mundo han cambiado las nociones más elementales acerca del tiempo y el espacio. Basta con considerar el Facebook, los teléfonos celulares y los mensajes de texto que vuelan en espacios cibernéticos y de telefonía móvil, para observar que el tiempo ha adquirido las características de la rapidez. Más aún, el espacio se plantea ahora como más que un territorio sujeto a matrices de conectividades simultáneas y de temporalidades fracturadas. Y así también el tiempo y el espacio se reconstituyen mutuamente en formas cada vez más novedosas en nuestros forzosamente fragmentados mundos de vida. Aquí hay otros temas; éstos incluyen nuevas configuraciones del acoplamiento dominante entre la nación y la historia bajo los regímenes de la modernidad. Ahora la nación puede concebirse a través de consolas de televisión, que remiten una a la otra. Y la historia puede surgir como un entretejimiento y despliegue sin fin del pasado y el presente. Los problemas se extienden a la ciudadanía y a la gobernabilidad, entendidas como atributos de consumo y de prestación de servicios por parte del Estado —cada uno moldeado conforme al modelo del mercado—. Estos problemas se abordarán durante el debate. El punto ahora es que, considerados en su conjunto, esos elementos apuntan hacia la necesidad de cuestionar con cautela antiguas problemáticas que desde hace mucho tiempo se han dado por sentado, en particular aquellas que involucran ese término tan usado y abusado, el de “modernidad”.

Y así, esta charla explora los términos, los enredos y las texturas de la modernidad, al reunir un espectro de preocupaciones críticas.¹ En primer lugar, se analiza cómo mi trabajo en general ha articulado problemas de la modernidad. A continuación se exploran los enredos entre la modernidad, el modernismo y la modernización. En este caso, mi noción de “sujetos de la modernidad” ayuda a aclarar el concepto-ente de la modernidad en la medida en que entraña principalmente procesos contradictorios, contingentes y controvertidos de autoridad y de alteridad. Tercero y último, la charla considera lo que hoy en día está en juego en los delicados involucramientos con la modernidad, no sólo aprovechando dos grupos de escándalos que caracterizan a los mundos contemporáneos, sino al esbozar lo que he llamado una “historia sin garantía”.

¹ Sobra decir que este artículo recurre a numerosos escritos que he elaborado previamente. Si bien se citará algunos en los lugares pertinentes, me baso en especial en DUBE, “Makeovers of Modernity”, y en DUBE, *After Conversion*.

ARTICULANDO LA MODERNIDAD

Tanto en el pensamiento corriente como en el académico, ser moderno y personificar la modernidad aparecen una y otra vez como una superación de la tradición, como una ruptura con lo que antes existía. De hecho, incluso aquellos escritos académicos, literarios y políticos que argumentan en favor de la coexistencia de lo tradicional y lo moderno, lo hacen considerando uno y otros como esferas autónomas, que son a continuación examinadas en sus diversas interacciones. Todo ello se basa en imágenes poderosas, controvertidas y viscerales de la tradición y la modernidad. Por poner unos cuantos ejemplos, entre las formas arquitectónicas tenemos chozas de adobe *versus* edificios de gran altura; en las artes escénicas, ritmos folclóricos *versus* extravagancias electrónicas; en los espacios culturales, lo no occidental *versus* Europa; y, en general, costumbres inmutables *versus* tecnologías transformadoras. Semejantes imágenes e ideas tienen atributos densos, ya sean mundanos u ontológicos.

En realidad, todavía hay más que agregar, puesto que tanto en los lugares comunes como en las concepciones académicas, la modernidad suele proyectarse como la condición de *ser* moderno que se originó en "Occidente" y que se trasladó después al "resto", pero también como el proceso de *volverse* moderno. Si los cantos sobre los orígenes de la modernidad insisten en una ruptura radical con todo lo que es premoderno, semejante ruptura se inaugura, en un inicio, en un Occidente imaginario aunque tangible. Sólo después de esta ruptura primordial, la modernidad se entiende como un desarrollo paulatino en el tiempo y el espacio, propagándose en mundos que entonces se transforman en su imagen (europea) y en su estela (occidental). Sin poder asegurarlo, este escrito parece haberse logrado con el advenimiento de lo posmoderno y la posmodernidad.

Sobra decir que la simplicidad de estos ejes narrativos es seductora. No obstante, la simplicidad, la narración y la seducción también revelan, si bien de modo heterogéneo, cómo viven hoy en día los sujetos sociales del mundo entero. Todo lo cual lleva a la pregunta: ¿cuáles son las condiciones, las limitaciones y las posibilidades de la modernidad —y de lo moderno— en los contextos contemporáneos? Preguntar y dar respuesta a tales preguntas implica analizar a fondo las concepciones previas y heredadas de la modernidad, basadas en proyecciones modulares y prefiguradas de lo tra-

dicional y de lo moderno, de lo que no es Occidente y de lo que sí lo es. También significa abordar la modernidad como formaciones siempre particulares aunque ya globales.

En la actualidad, los académicos podrían admitir sin inconvenientes que lo moderno y la modernidad son categorías de gran imprecisión, elaboradas de diversas maneras y discutidas amarga y prolongadamente. No obstante, en los ámbitos intelectuales la modernidad y lo moderno —así como lo posmoderno y la posmodernidad— siguen considerándose en gran medida como conceptos cuya validez o invalidez se deriva de posturas políticas u orientaciones intelectuales particulares. Por el contrario, yo sugeriría que la modernidad es a la vez un concepto y un ente de dimensiones mundiales. Si bien todos los conceptos-ente con una trayectoria social tangible deben pasar por múltiples vicisitudes que varían de contexto en contexto y en el transcurso del tiempo, esto resulta particularmente cierto en relación con la modernidad y lo moderno.

Esto quiere decir que mi argumento se caracteriza por un par de imperativos contrastantes entre sí. Por un lado, apunto las graves limitaciones de los esfuerzos por definir, delinear y delimitar la modernidad, que se postulan a sí mismos como la última palabra sobre el tema. Por otro lado, no tomo un punto de vista solipsista o descontextualizado sobre la modernidad en tanto comodín vacío que, de modo estratégico, los académicos y los actores podrían entonces colmar de significado y de sentido en función de sus propios fines. En suma, mi apuesta consiste en abordar y entender la modernidad como un concepto y como un ente contradictorios y controvertidos —una modernidad que, pese a haber sido meramente celebrada por muchos y desestimada por otros, sigue teniendo una singular fuerza combativa en las autoapreciaciones populares y en las distintas agendas políticas.

Mi propósito radica en hacer evidentes, críticamente, una serie de ardidés, al tiempo que, con cuidado y prudencia, empleo dichas tretas. Para empezar, es de reconocer que ser moderno no constituye una condición monolítica, ni siquiera en Europa/Occidente. Aunque el discurso de la modernidad siempre se ha expresado en términos de coherencia interna y de unidad inherente, sus procesos han involucrado, en efecto, historias variadas y contradictorias. Apuntar este hecho ayuda a desempeñar dos tareas simultáneas: tomar en serio las exigencias imperiosas, centrales, de los discursos de la modernidad y hacer hincapié en las confusiones y los

márgenes que apuntalan los mundos modernos. De esta manera, es posible delatar la máscara de la modernidad en tanto saga potente y penetrante del progreso, sin perder de vista que entre los sujetos sociales se estipulan cláusulas para el progreso en forma de tejidos de creencia, estructuras de sentimiento y texturas de experiencia.

CUESTIONES CRÍTICAS DE LA MODERNIDAD

No hace mucho tiempo, dos cultivadores de la antropología histórica escribieron que "quizás la mayor virtud de la reciente preocupación de los académicos occidentales por la posmodernidad sea aquello que ha revelado acerca de la 'modernidad' misma".² Sin embargo, aun cuando Jean y John Comaroff son los autores de esa frase, ellos se estaban posiblemente adelantando a sí mismos. Ello responde a que en las dos décadas que sucedieron a su diagnóstico ha habido consideraciones críticas incluso más amplias, si bien bastante distintas, sobre la modernidad. No sólo se trata de que una variedad de estudios haya tenido acceso al giro lingüístico y a las preocupaciones posmodernas en las ciencias sociales, aunque haya superado su impacto e influencia; también interviene el hecho de que las cuestiones de la modernidad se han aproximado y desenredado como parte de un examen cauteloso de las categorías y los entes que presuponen distintas pero muy típicas maneras de actuar y de comprender los mundos contemporáneos. En conjunto, como Akeel Bilgrami ha argumentado, "el vasto debate sostenido en muchas disciplinas afines en las últimas décadas", que vuelve sobre las ideas y las ideologías heredadas, forma parte de "nuestros esfuerzos intelectuales por comprendernos y, en particular, [de] nuestros esfuerzos por llegar a entender con mayor o menor precisión el sentido en que pertenecemos a un periodo que podría describirse como nuestra 'modernidad'".³

Todo esto ha significado que las cuestiones de la modernidad han progresivamente escapado a los límites de la deducción (puramente) discursiva, del formalismo académico y de la abstracción *a priori*.⁴ En cambio, se ha

² COMAROFF y COMAROFF, "Introduction", p. xi.

³ BILGRAMI, "Occidentalism".

⁴ Para una discusión más amplia sobre las ideas que se plantean en este párrafo, véase DUBE, "Critical Crossovers", pp. 136-137.

destacado que si la modernidad entraña, de manera profunda, idea, ideal e ideología, no menos implica la articulación de distintos procesos históricos en los últimos siglos. De hecho, ha habido un reconocimiento entusiasta de las expresiones divergentes en torno a la modernidad e indicios concurrentes sobre lo moderno —conformado por pasados particulares, definido por proyectos de poder y moldeado por exigencias de progreso—. Como resultado, las formaciones de la modernidad se han revelado como procesos contingentes y contradictorios de cultura y de control, como historias cuestionadas y fluctuantes de significado y de dominio —en su constitución, sedimentación y elaboración—. Por una parte, es dentro de tal contingencia y contradicción que se enmarcan y elaboran las jerarquías constitutivas y las oposiciones formativas de la modernidad. Por la otra, estos procesos no son procedimientos desprovistos de sujeto, sino que emergen como la expresión de los sujetos de la modernidad —y no sólo de los sujetos modernos— que son tanto no-occidentales como occidentales. Pronto retomaré estas cuestiones.

A) MODERNIDAD Y MODERNIZACIÓN

Por el momento, vale la pena detenerse un poco más en las ambigüedades que envuelven el concepto-ente de modernidad. En gran medida, la imprecisión se deriva de la manera como la modernidad a menudo se confunde con la modernización (y en otras ocasiones se inserta en el modernismo). Como se suele saber, la noción de modernización, tal como la expresan sus diversos teóricos y teorías, se refiere a las proyecciones modulares de transformaciones materiales, organizacionales y tecnológicas (así como a las de tipo económico, político y cultural), concebidas principalmente mediante la lente del desarrollo occidental. En este cuadro, se juzgan sociedades distintas, a menudo organizadas de modo jerárquico, en términos de su capacidad o incapacidad para superar sus estados tradicionales (o premodernos) a través de estadios lineales de sucesión para convertirse en campos modernizados (o capitalistas).⁵ Ahora bien, el simplista paso a paso, los esquemas y los patrones reductivos y totalizadores que

⁵ Sobre estos puntos incidieron en especial algunos planteamientos que aparecen en ROSTOW, *The Stages of Economic Growth*, y APTER, *The Politics of Modernization*.

contienen las teorías de la modernización siempre han sido en extremo tendenciosos.⁶ Y, por lo tanto, desde hace algún tiempo también han sido cuestionadas con decisión y rechazadas con firmeza en estudios académicos de espíritu crítico. Aun así, los temas de la modernización también han conllevado, de manera decisiva, una amplia resonancia y se han fundido fácilmente con los designios de la modernidad, de tal forma que una refuerza a la otra.

¿A qué se debe? Para empezar, como ya se señaló, una característica decisiva de los discursos dominantes de la modernidad occidental consiste en posicionar los fenómenos bajo la marca de una ruptura con el pasado, con la tradición y como una superación de lo medieval. Claro que han entrado en juego historias densas y reclamos contradictorios, mismos que conllevan tensiones en disputa oriundas de las tradiciones ilustradas, contrailustradas y postilustradas, cuestiones que, en su conjunto, he identificado en otra parte.⁷ Al mismo tiempo, para la segunda mitad del siglo XIX también sobrevino —a través de las proyecciones y artimañas del progreso histórico y teleológico, de las etapas de la civilización y de los esquemas sociales evolucionistas— un Occidente exclusivo que se convirtió gradualmente en el espejo para imaginar la historia universal. En tanto conocimiento mundano, orientado no sólo a ordenar, sino a reconstruir simultáneamente el mundo, estas bien elaboradas propuestas y sus presupuestos formativos entraron en la vida de los sujetos históricos. Diseminados de manera extraordinaria como vías para aproximarse a los mundos sociales y como modos de aprehenderlos, estas propuestas y presupuestos se encontraban igualmente instituidos como tejidos de afecto y como texturas de experiencia en el ámbito cotidiano. En este escenario, los proyectos de la modernización condensaban los designios de la modernidad, el agresivo supuesto de que ésta sostenía el pronóstico esquemático de aquélla. Considerados en su conjunto, los discursos de la modernidad y las teorías de la modernización (entrelazados inextricablemente los unos con las otras) han articulado un imaginario palpable, distendido y mag-

⁶ Reconozco que las reevaluaciones de la modernización han subrayado el lugar de la "tradición" en las elaboraciones sobre el "desarrollo", por mencionar un ejemplo. No obstante, tales interpretaciones todavía se basan en las oposiciones persistentes —y en los patrones teleológicos— de los discursos de la modernidad.

⁷ DUBE, "Introducción: Anthropology, History, Historical Anthropology", en particular pp. 6-7.

nificado de Europa/Occidente como historia, como modernidad y como destino para toda sociedad, pueblo y cultura.

B) MODERNIDAD, Y MODERNISMO

El cuadro aún no está completo. Más allá de las representaciones de rutina, en los ámbitos estético, artístico e intelectual —cada uno entendido de modo general—, la modernidad suele aparecer en una asociación íntima con su semejante (o primo conceptual), el modernismo. Ahora bien, el modernismo es también un término inmensamente polémico, condición que por fuerza se desprende del carácter cuestionado y contradictorio que distingue a las tendencias que describe. Aquí se pueden encontrar movimientos, estilos y representaciones culturales que se remontan a la mitad del siglo XIX y que se extienden hasta nuestros días, todos los cuales se han expresado y realizado de manera distinta en diferentes partes del mundo. Siguiendo a Theodor Adorno, es posible decir que el modernismo ha sido una categoría “cualitativa” más que meramente “cronológica”;⁸ pero también es cierto que los esfuerzos realizados en el seno mismo de los modernismos, en el sentido de superar el pasado, articular el presente y vislumbrar el futuro, han resultado intrínsecamente heterogéneos. De manera diversa se han enfrentado e interrogado, tenido acceso y sobrepasado la Ilustración y la tradición romántica, la razón abstracta y la verdad religiosa, la coherencia exterior y la profundidad tonal, las representaciones occidentales y las narrativas precoloniales, las certidumbres de la ciencia y la presencia de Dios, y la autoridad gubernamental y las políticas populares.⁹

Por una parte, desde las declaraciones de Charles Baudelaire acerca de lo “transitorio” y lo “fugaz”, hasta los rechazos modernistas por parte del realismo y las réplicas en favor de la discontinuidad y del desorden, y desde la invitación que Ezra Pound extendió al arte a “crear lo nuevo”, hasta las

⁸ ADORNO, *Minima Moralia*, p. 218.

⁹ Es posible establecer aquí un paralelismo con la manera en que las tendencias antagónicas del conocimiento moderno —como las que oponen al racionalismo y al historicismo, a las posturas de tipo analítico y hermenéutico, a las orientaciones partidarias del progreso y a las románticas— se pueden combinar en la práctica intelectual, conduciendo a contradicciones y disputas, así como a ambivalencias y desmesuras. DUBE, “Introduction: Anthropology, History, Historical Anthropology”, pp. 10-15. Véase también DUBE, *After Conversion*.

numerosas manifestaciones de los modernismos que corrieron desde la mitad del siglo xx, una característica clave de estas tendencias culturales ha consistido en subrayar la diferencia entre el presente contemporáneo y las épocas pasadas. Por otra parte, como Peter Childs ha argumentado, el modernismo siempre ha implicado "tendencias paradójicas, si no opuestas, hacia posturas revolucionarias y reaccionarias, miedo a lo nuevo y gozo con la desaparición de lo viejo, nihilismo y entusiasmo fanático, creatividad y desesperanza".¹⁰ Ahora bien, integrar los discursos de la modernidad y las articulaciones del modernismo no sólo significa rastrear formas distintas, si bien intercaladas, en que unos y otras ofrecen tanto un cese como una superación del pasado. También supone señalar que las contradicciones constitutivas y las disputas en torno a los modernismos pueden reflejar las características y las contingencias asociadas con un universal mayor entre los universales autoritarios —la modernidad.

C) MODERNIDAD E HISTORIA

Aproximarse así a los enredos entre modernidad, modernismo y modernización, en donde no se encuentran simplemente fundidos los unos con los otros, sino que se reconocen adecuadamente sus interrelaciones, puede acarrear consecuencias críticas. Ampliando mis propuestas previas, la modernidad es ahora entendida no sólo como una idea y una ideología poderosas, sino también como un asunto que implica historias heterogéneas y procesos plurales.¹¹ Estas elucubraciones y procedimientos se remontan a los últimos cinco siglos y se entrelazan de maneras críticas, de tal modo que los modelos, tanto de la modernización como de los movimientos del modernismo, aparecen como componentes fundamentales, si bien pequeños, de la articulación más amplia que comprende la modernidad. Hay por lo menos dos caras del fenómeno, que se insinúan la una en la otra.

Por un lado, como parte de una imagen familiar, son constitutivos de la modernidad los procesos de la razón y de la ciencia, la industria y la tecno-

¹⁰ CHILDS, *Modernism*, p. 17.

¹¹ Véase, por ejemplo, DUBE, *Stitches on Time*; DUBE, *After Conversion*; y DUBE, *Enchantments of Modernity*.

logía, el comercio y el consumo, el Estado-nación y el sujeto-ciudadano, las esferas públicas y los espacios privados, las religiones secularizadas y los conocimientos desencantados. Vale la pena subrayar que se requiere permanecer vigilantes ante el despliegue interminable de estos desarrollos como historias heroicas. De hecho, en lugar de relatos teológicos sobre la marcha de la modernización/modernidad, tales historias necesitan exponerse como narrativas más bien accidentadas, al tiempo que los modelos de la modernización se identifican como parte integrante de los protocolos de la modernidad. Por otro lado, aunque a menudo se pasa por alto, en el núcleo de la modernidad también hay procesos de imperios y colonias, de raza y genocidio, de fes resurgentes y tradiciones cosificadas, de regímenes disciplinarios y sujetos subalternos, y de seducciones por parte del Estado y encantamientos de lo moderno. Las lecciones aprendidas a partir de la separación, a partir del doble rostro de Jano que caracteriza al modernismo, adquieren relevancia aquí. Esto significa que aun cuando la modernidad se ha presentado sin cesar como la encarnación de una trayectoria unitaria e ininterrumpida, sus principales procesos han sido contradictorios, contingentes y polémicos, es decir, son protocolos que se articulan de continuo pero que también se hallan desencajados entre sí.¹²

D) SUJETOS DE LA MODERNIDAD

Son precisamente estos procedimientos los que expresan los sujetos de la modernidad. Con ello me refiero a los actores históricos que han participado de modo activo en los procesos de la modernidad: actores sociales que han estado *sujetos a* estos procesos pero que también han sido *sujetos modeladores* de esos procesos. En el transcurso de los últimos siglos, los sujetos de la modernidad han incluido, por tomar tan sólo algunos ejemplos, a aquellos artesanos, campesinos y trabajadores en Asia del Sur que han articulado de manera diversa los procesos coloniales y postcoloniales; comunidades indígenas en América bajo el gobierno colonial y nacional; pueblos de ascendencia africana que se encuentran no sólo en ese continente, sino que también integran diferentes diásporas alrededor del mundo; y, de hecho,

¹² DUBE, *Stitches on Time*, en particular p. 11.

mujeres y hombres subalternos, marginales y de élite en escenarios tanto no-occidentales como occidentales. Como era de esperar, estos sujetos han identificado, dentro de sus posibilidades y marcos de sentido, las contradicciones, disputas y contingencias formativas de la modernidad.¹³

Todo esto tiene por propósito subrayar, igualmente, la importancia del afecto y de la subjetividad —durante largo tiempo privilegiados dentro de los modernismos— en las exploraciones de la modernidad. Aun así, la idea es intentarlo, aunque rechazando aproximarse a los afectos como lo Otro reprimido de lo moderno y evitando comprender los sujetos como individuos soberanos.¹⁴ Sobra decir que tales medidas son sobresalientes para desenredar los procedimientos de la modernidad. En primer lugar, es bien sabido que las concepciones de la modernidad generalmente contemplan el fenómeno a la luz de la imagen creada en torno a los sujetos modernos europeos y euroamericanos (a menudo, implícitamente, de género masculino).¹⁵ Yo, por el contrario, indico que resulta inadecuado fundir *al sujeto moderno* con el *sujeto de la modernidad*. ¿Podría suceder que mi articulación de los sujetos de la modernidad amplíe de manera productiva el espectro de aproximaciones de la modernidad y de sus participantes? Más aún, la mía no es una afirmación de tipo cronológico, en el sentido de que todo aquel que viva en la era moderna cuente como sujeto moderno. Ello se debe a que los sujetos de la modernidad han mostrado, una y otra vez, que hay maneras distintas de ser modernos, unas veces accediendo y otras superando las estipulaciones del sujeto moderno occidental. Pese a ello, con excesiva frecuencia, los sujetos de la modernidad, al configurarse a sí mismos, apenas se han interesado por el sujeto moderno occidental, pese a articular, al mismo tiempo, los términos duraderos de la modernidad. ¿Qué implica dicho reconocimiento para el acto de tejer en texturas distintas y para las transformaciones de los afectos y de las subjetividades —incluyendo experiencias, articulaciones y elaboraciones inherentemente plurales del tiempo y del espacio, así como sus enredos— en las consideraciones sobre la modernidad? Finalmente, es menester subrayar que, además de los de tipo occidental, hay otros sujetos modernos que incorporan la heterogeneidad de modo extraordinario. ¿Acaso no sugiere esto la necesidad de repensar, en las discusiones sobre la modernidad,

¹³ DUBE, "Modernity and its Enchantments".

¹⁴ Sobre cuestiones relativas a los afectos, me resultó iluminador MAZARELLA, "Affect".

¹⁵ Desarrollo aquí algunas ideas planteadas inicialmente en DUBE, *Stitches on Time*.

las imágenes exclusivas del sujeto moderno, tanto en ámbitos no-occidentales como occidentales?¹⁶ Cualesquiera que sean las respuestas, espero que resulte evidente que la modernidad que estoy esbozando no pretende definir completamente la categoría, el ente y el proceso que engloba. Mi apuesta consiste, más bien, en abrir espacios para discutir de modo crítico los procedimientos de la modernidad y sus muchas orientaciones.

EPÍLOGO

Esto me acerca a las conclusiones. ¿Qué está en juego en una aproximación crítica y en una articulación cuidadosa de los términos de la modernidad en el presente? La enorme trascendencia de la modernidad hoy en día gira, en mi opinión, en torno a dos grandes grupos de escándalos en el mundo contemporáneo.¹⁷ Estos escándalos son constitutivos de la modernidad, son sus límites formativos y sus posibilidades fisuradas.

El primer grupo tiene que ver con los escándalos de Occidente. ¿Qué es el escándalo de Occidente? Son proyecciones persistentes de una Europa imaginaria pero tangible, de un Occidente cosificado pero palpable en tanto *habitus* primario de lo moderno, el espacio consagrado de la modernidad, la democracia, la razón y la historia. El segundo grupo comprende el escándalo de la nación. ¿Qué es el escándalo de la nación? Son proposiciones persistentes relativas al Estado y a la nación en tanto heraldos del progreso y del desarrollo, sean éstos sustantivos o efímeros, exitosos o fallidos. Los escándalos ignoran con nerviosismo y niegan de forma vergonzosa las promesas incumplidas de la libertad y las bases antidemocráticas de la democracia bajo los regímenes de la modernidad —en la colonia, en la post-colonia y en el Occidente moderno.

Identificar los aquelarres de Occidente y de la nación no implica que los descartemos precipitadamente; la idea tampoco consiste en presentar estos atropellos como aberraciones ideológicas obtusas, ni de tratarlos como espectros analíticos interminables que esperan su inevitable descarte a partir

¹⁶ Estos diversos sujetos modernos de Occidente y de no-Occidente también son sujetos de la modernidad. Sin embargo, resulta menester insistir en que, desde luego, no todos los sujetos de la modernidad son sujetos modernos.

¹⁷ Esta sección se basa extensamente en DUBE, *Stitches on Time*.

de concepciones prístinas. Antes bien, se trata de reconocer que estos escándalos conllevan profundos atributos ontológicos presentes en el núcleo de los mundos sociales. Tales escándalos y mundos exigen una elaboración cuidadosa, sobre todo mediante esfuerzos que cuestionen y afirmen prácticas y conceptos que atiendan estos aquelarres.¹⁸

A dichos procedimientos de cuestionamiento y de afirmación es lo que llamo una historia sin garantía. Permítanme aclarar el término. Al hablar de una historia sin garantía, ni estoy delimitando un campo (o discurso) académico, ni indicando un estilo (o escuela) específico de escritura de la historia. Más bien, la historia sin garantía remite a una serie de disposiciones particulares frente al pasado y al presente, hacia los mundos sociales y a su entendimiento crítico. Pienso en una práctica que consiste en cuestionar con cuidado y en afirmar de modo crítico los mundos sociales, una práctica que permanece agudamente consciente de los límites que supone el mero gesto de desmitificar y, en particular, de desenmascarar las historias y los sujetos, las creencias y las prácticas.

Dicho esto, empecemos por considerar que desde hace largo tiempo, en los esquemas académicos y en las concepciones cotidianas, las ganancias y los desenlaces del progreso en el pasado, las expectativas y las reivindicaciones del desarrollo en el presente —entendidos como maneras de ver, métodos para imaginar, modos de sentir, estructuras de sentimientos y texturas de experiencia— constituyen justamente la garantía de la historia en la modernidad. Poner en marcha una historia sin garantía es un medio posible para interrogarse con precaución sobre las garantías del progreso bajo los regímenes de la modernidad, una manera de pensar a fondo los supuestos y las proyecciones, los escándalos y los esquemas que ésta produce y sostiene.

Si bien invocar una historia sin garantía trae a la mente el famoso llamado de Stuart Hall a un “marxismo sin garantía”, también insinúa un sentido propio. Las disposiciones de una historia sin garantía forman parte de un conjunto de esfuerzos más amplios y continuos que apuntan hacia un reciente “giro ontológico” en la teoría contemporánea. Éstos son, en palabras del filósofo político Steven White, “el resultado de una creciente propensión a examinar aquellos ‘entes’ que presuponen nuestras maneras típicas

¹⁸ Véase también MITCHELL, *Questions of Modernity*, pp. VIII, XII-XIII.

de ver y de actuar en el mundo moderno".¹⁹ No se proponen los conceptos, los presupuestos y los aquellarres que indaga la historia sin garantía como simples objetos del conocimiento o como meras aberraciones ideológicas. Por el contrario, se les entiende como las condiciones más profundas del conocimiento, los entes y las coordenadas que apuntalan nuestros mundos y que exigen una articulación crítica. Tal reconocimiento aprende, al tiempo que difiere, de las perspectivas "anti-fundacionales" que sobre todo se preocupan por deshacer o deconstruir los "fundamentos" y las "metafísicas", ya sea invitando a una resistencia enérgica a los mundos turbulentos que se han sucedido, o insinuando una resignación heroica ante las terribles verdades de nuestros días. Retomando nuevamente las palabras de White, la carga intelectual ha virado "de la preocupación por lo que se opone y deconstruye", para ocuparse igualmente de "lo que debe articularse, cultivarse y afirmarse como parte de su estela".²⁰

Las disposiciones de una historia sin garantía están íntimamente ligadas a los términos de una "ontología débil". Reconocen de inmediato el carácter dudoso y contingente *al igual* que la naturaleza inevitable y necesaria de "las conceptualizaciones fundamentales acerca de uno mismo, del otro y del mundo".²¹ No se trata de meramente lamentar lo universal, ni de vitorear *a priori* lo particular. Más bien, ahí se pone especial atención a las vinculaciones recíprocas y a la mutua producción de lo universal y lo particular, a sus exclusiones fundacionales y a sus contradicciones constitutivas, a su persistente presencia y a sus reivindicaciones urgentes.²² Esto supone examinar

¹⁹ Dicho viraje implica, por lo tanto, incluso más que un "giro ontológico", dado que a la vez considera "los entes que presuponen" las teorías y asume "un compromiso sobre la existencia de ciertos entes" que se desprenden del acto de afirmar una teoría. WHITE, *Sustaining Affirmation*, pp. 4-5. Más aún, el trabajo crítico en las ciencias sociales y en las humanidades con desinencias sociales de nuestros días se puede entrecruzar con el tipo de cuestionamientos que define al reciente giro ontológico que aquí se discute. Lejos de negar la relevancia de los procedimientos distintivos que la teoría política contemporánea utiliza para interrogar y afirmar, identificar este hecho implica emplearlos con prudencia, con el propósito de responder a inquietudes relacionadas, en especial aquellas vinculadas con los mundos articuladores más allá de Occidente.

²⁰ WHITE, *Sustaining Affirmation*, p. 8.

²¹ *Ibidem*. Esto significa que mi propuesta de una historia sin garantía, en la que se emplean los términos de una ontología débil, aprende pero también amplía las sensibilidades y pasos del criticismo "postfundacional".

²² Para conocer expresiones bastante distintas de dichas disposiciones, compárese CHAKRABARTY, *Provincializing Europe*, y el acento que Stephen White coloca en las figuras de "los constituyentes universales del ser humano" que se fundamentan en el recono-

con cuidado las categorías analíticas de origen académico, conjugándolas y comparándolas con las configuraciones cotidianas de dichos entes y con las exigencias de los mundos cotidianos —todo ello sin privilegiar ni lo analítico ni lo cotidiano, sino dilucidando uno y otro con vistas a su articulación crítica—. Mediante estas disposiciones hacia un cuestionamiento prudente, hacia una afirmación que suceda al cuestionamiento, afirmación que se encuentra siempre abierta a revisiones —y no como un mero pronunciamiento programático, sino como su puesta en práctica efectiva—, la historia sin garantía abre la posibilidad de develar los supuestos, categorías y entidades que se hallan en la base de los mundos sociales.

Tales medidas ponen en duda escándalos formidables, a saber, los escándalos del Occidente y de la nación, pero también los aquellarres de otras categorías-entes, como lo postcolonial. Sin embargo, los protocolos en juego tampoco lidian con estos escándalos como si se tratara de meros espectros analíticos, hoy presentes y mañana desaparecidos, fácilmente extirpados mediante un conocimiento clarividente. Insisto: estos procedimientos que llamo historia sin garantía reconocen la presencia densa de los escándalos no sólo como objetos del conocimiento, sino como las condiciones del conocer. Permanecen atentos a las expresiones analíticas y a las configuraciones prácticas, cotidianas, de tales escándalos, a lo analítico y lo cotidiano que se juntan y separan. Hablar de estos escándalos implica, por lo tanto, resistir el afán de convertir el Occidente y la nación (o el imperio y la modernidad) en manifestaciones monolíticas de un poder omnicompreensivo. También supone desistir de la tentación de simplemente desprovincializar el conocimiento y la historia occidentales, de meramente desmitificar el Estado y la nación modernos. En lugar de ello, implica volver a enfrentar el parroquialismo de Occidente y las pretensiones de la nación. Supone lograrlo atendiendo a la heterogeneidad constitutiva que produce e investiga las aseveraciones exclusivas de Occidente y de la nación.

cimiento de que la capacidad persuasiva de estos universales existenciales “nunca puede separarse completamente de una interpretación de las circunstancias históricas en el presente” —de tal modo que “obtener acceso a algo universal sobre el ser y el mundo humanos siempre implica una construcción que no puede desentenderse de su dimensión histórica”. WHITE, *Sustaining Affirmation*, p. 9. Véase también DUBE, “Presence of Europe” y TROUILLOT, “North Atlantic Universals”. Me parece que estas distintas consideraciones sugieren, sin embargo, ciertos horizontes compartidos y que ambas resultan decisivas para la interrogación y la afirmación que se encuentran en el núcleo de una historia sin garantía.

Resulta evidente que nada de esto significa abordar la noción de escándalo como si se tratara de una emoción cruda ni supone concebir su existencia como una mera desviación del orden social. La idea consiste en identificar la presencia ubicua del escándalo en el centro mismo de los órdenes sociales, en su estado familiar. Dicho en otras palabras, seguir el paso a los escándalos que sostienen nuestros mundos turbulentos implica rastrear el íntimo entrecruzamiento entre historia y nación, el incómodo entrelazamiento entre lo colonial y lo postcolonial, el intrincado entretejimiento entre el imperio y la modernidad, y la mutua constitución de lo global y lo subalterno.

REFERENCIAS

- ADORNO, Theodor W.
2005 *Minima Moralia*, Londres, Verso.
- APTER, David E.
1965 *The Politics of Modernization*, Chicago, University of Chicago Press.
- BILGRAMI, Akeel
2010 "Occidentalism, The Very Idea: An Essay on the Enlightenment and Enchantment". Disponible <<http://3quarksdaily.blogspot.com/3quarksdaily/2008/09/occidentalism-t.html>>, consultado el 19 de noviembre.
- CHAKRABARTY, Dipesh
2000 *Provincializing Europe: Postcolonial Thought and Historical Difference*, Nueva Jersey, Princeton University.
- CHILDS, Peter
2000 *Modernism: The New Cultural Idiom*, Nueva York, Routledge.
- COMAROFF, Jean y John COMAROFF (eds.)
1993 *Modernity and Its Malcontents: Ritual and Power in Postcolonial Africa*, Chicago, University of Chicago Press.
1993 "Introduction", en COMAROFF y COMAROFF, 1993.
- DUBE, Saurabh
2011 "Makeovers of Modernity: An Introduction", en DUBE (ed.), 2011, pp. 1-25

- 2010 "Critical Crossovers: Cultural Identities, Postcolonial Perspectives, and Subaltern Studies", en WETHERELL y TALPADE MOHANTY, 2010.
- 2010a "Modernity and its Enchantments: An Introduction", en DUBE (ed.), 2010a, pp. 1-43.
- 2010b *After Conversion: Cultural Histories of Modern India*, Nueva Delhi, Yoda Press, 2010b.
- 2007 "Introduction: Anthropology, History, Historical Anthropology", en DUBE (ed.), 2007, pp. 1-73.
- 2004a "Presence of Europe: An interview with Dipesh Chakrabarty", en DUBE (ed.), 2004a, pp. 254-262.
- 2004b *Stitches on Time: Colonial Textures and Postcolonial Tangles*, Durham, Duke University.

DUBE, Saurabh (ed.)

- 2011 *Handbook of Modernity in South Asia: Modern Makeovers*, Nueva York y Nueva Delhi, Oxford University Press.
- 2010a *Enchantments of Modernity: Empire, Nation, Globalization*, Londres, Routledge.
- 2007 *Historical Anthropology*, Nueva Delhi, Oxford University Press.
- 2004a *Postcolonial Passages: Contemporary History-Writing on India*, Oxford, Oxford University.

MAZARELLA, William

- 2010a "Affect: What is it Good for?", en DUBE, 2010a, pp. 291-309.

MITCHELL, Timothy (ed.)

- 2000 *Questions of Modernity*, Minneapolis, University of Minnesota Press.

ROSTOW, W. W.

- 1960 *The Stages of Economic Growth: A Non-Communist Manifesto*, Cambridge, Cambridge University Press.

TROUILLOT, Michel-Rolph

- 2010a "North Atlantic Universals: Analytical Fictions, 1492-1945", en DUBE (ed.), 2010a, pp. 45-66.

WETHERELL, Margaret y Chandra TALPADE MOHANTY (eds.)

- 2010 *The Sage Handbook of Identities*, Londres, Sage.

WHITE, Stephen K.,

- 2000 *Sustaining Affirmation. The Strengths of Weak Ontology in Political Theory*, Nueva Jersey, Princeton University Press.

SESIÓN DE PREGUNTAS

Guillermo Zermeno: Yo ante todo quiero agradecer inmensamente este esfuerzo que Saurabh ha hecho para dar su exposición en nuestra lengua. Además del contenido de la conferencia, que nos da mucho que pensar, al entrar en un problema central como lo es el concepto de la modernidad, haberla dado en español, en *ese* español tan bien elaborado, realmente es para agradecer. Ahora abríamos el espacio para dialogar, discutir, hacer preguntas o comentarios sobre lo que Saurabh nos ha presentado en torno al enigma que engloba la modernidad y su corporeización en lo que conocemos como las naciones o estados modernos, en donde es difícil distinguir, aun cuando Saurabh lo hace, entre sujetos modernos y sujetos de la modernidad. La distinción es muy interesante, porque nos permite ampliar el rango de la problemática, ya no solamente a una élite privilegiada que supuestamente fabricó los estados nacionales en ese período, sino a los sujetos sociales comunes y corrientes, imbricados también en este proceso. Eso en sí mismo me parece una distinción que vale la pena retomar, pensar y de la cual derivar algunas consecuencias para nuestra disciplina, la historia, para las maneras como intentamos escribir o hacer nuestras historias.

Otra noción que también se deriva de la conferencia de Saurabh tiene que ver con la propuesta de desarrollar una historia *sin* garantías, contrapuesta a la historia *con* garantías. Por esto último podríamos entender las historias oficiales, las historias consabidas que suelen dominar la manera como escribimos; historias generalmente lineales, producidas a partir de fines situados en un futuro desde donde se atribuyen intenciones y sentidos a las acciones de los individuos del pasado; historias teleológicas cifradas alrededor de lo nacional y de la idea de progreso, entendido como desarrollo político, económico y cultural, pero también científico, en el sentido de que el historiador va avanzando en el conocimiento del pasado. Desde esa perspectiva, cada vez tenemos más elementos para dar cuenta de la historia en sus relaciones entre el pasado conocido y el presente vivo, desde donde los historiadores escribimos. Si entiendo bien, la noción de "historia sin garantía" implicaría deslindarse de esas teleologías y abre una cuestión en torno a otra sintaxis y gramática en la composición, pero no sólo en eso. En el diagnóstico que Saurabh nos presenta de esta trilogía de lo moderno —modernidad, modernismo, modernización— también hay un esfuerzo

por proponer algo semejante a una deconstrucción, entendida fundamentalmente como una teoría de la lectura, una manera de leer el pasado a través de sus restos —los documentos—, una lectura que nos permita estructurar estas historias sin garantía, sin buscar hacer un último juicio sobre las acciones del pasado. Al no desvincularla de lo que él llama los escándalos de Occidente y los escándalos inscritos en lo nacional, a mí me ha conmovido y me ha ayudado a entender la modernidad, dado que uno inmediatamente piensa en los genocidios, en el holocausto, en el sinnúmero de confrontaciones, de guerras por motivos religiosos, raciales, de dominación, etc. Todo ello abre la puerta acerca de qué hacer con esos escándalos desde una perspectiva historiográfica. La historiografía contemporánea ha desarrollado lo que se llama “escuela de la memoria” o comisiones de la verdad para establecer juicios sobre esos escándalos, sobre esos traumas, esos fenómenos que no solamente hieren a las naciones en donde tuvieron lugar sino a la humanidad entera.

Yo pienso que, al final de cuentas y si he entendido bien, las líneas, proposiciones y reflexiones que plantea Saurabh abren paso a la necesidad de reconceptualizar, de arrojar viejas categorías y conceptos que emergieron con la modernidad. Un ejemplo sería la concepción de sujeto, que inmediatamente nos remite al fenómeno Descartes, al siglo xvii. Pese a haberse establecido como paradigma para el desarrollo del modelo de conocimiento y de la epistemología, la misma noción de “sujeto” es moderna. Quizá habría que repensarla en aras de abrirse a esta nueva complejidad que se apuntó al inicio de la conferencia, indicativa de que estamos situados en otro régimen de temporalidad, como ya en anteriores conferencias se ha venido sugiriendo. Esa nueva configuración del tiempo pareciera caracterizarse por un tiempo cada vez más acelerado, en donde el futuro ya no constituye la clave para relacionar el pasado y el presente, sino que juega un papel cada vez menor. En ese sentido, tiene lugar una historia circunscrita puramente a las relaciones entre pasado y presente, en donde el factor futuro juega un papel cada vez más secundario. Estaría así apuntándose a la configuración de un nuevo régimen de temporalidad que afecta, no sólo a los países centrales, es decir, a los metropolitanos, a esta Europa-América, sino también a los países emergentes, por llamarlos de esa manera, a los países situados en otras geografías. Se trataría, por lo tanto, de un tiempo que está afectando por igual y de manera global a occidentales y no occidentales.

Al referirse a la posibilidad de una historia sin garantía, se estaría abriendo la puerta a la necesidad de olvidar aquellas viejas nociones que parecen estructurar los procesos de la modernidad para reconfigurar, a su vez, nuevos modelos de intercambio e interacción. Yo pensaba al escucharte, Saurabh, en el caso de un miembro de la escuela de Frankfurt que es menos conocido, Siegfried Kracauer. Él escribió *Teoría de la historia* en la década de 1960, un libro muy poco leído y muy poco discutido, pero en que de alguna manera abre la compuerta para pensar en la posibilidad de una historia sin garantía. Se trata de algo semejante a lo que en la novela de Robert Musil se distinguió como el hombre sin atributos. Todo esto sugiere que el siglo xx nos estaría dejando ver la aparición de una nueva configuración del tiempo y de lo que tradicionalmente se entendió como sujeto, como subjetividad: un sujeto sin atributos, en donde el futuro ya no juega un papel sustantivo en su regulación, en su modulación. Es en ese sentido que pensaba en Kracauer al escuchar la propuesta que tú nos haces y que me parece que contiene un potencial heurístico muy importante, muy interesante.

Pasamos a preguntas, comentarios. Saurabh lo va a hacer ahora en inglés.

Danielle Zaslavsky: Yo te iba a felicitar, una vez más, por el excelente español con el que leíste, la teatralidad, el tono y el lirismo con que te hiciste acompañar. Te entendimos bien. Yo sé que es un esfuerzo sobrehumano para ti, pero ya que empezaste, vas a seguir en español. Yo no soy ni filósofa ni historiadora; de ahí que no sepa muy bien desde qué lugar estoy hablando, pero tengo dos comentarios y una pregunta a lo mejor muy inocente. Primer comentario: empezaste de manera muy racional, muy filosófica, con tu trilogía —los sujetos de la modernidad, la modernidad, el modernismo y esa cuarta categoría: la modernización—, y acabaste la conferencia con una cosa muy militante sobre esta historia sin garantía y, de alguna manera, con el enjuiciamiento de Occidente. No sé si estoy exagerando, pero de repente dejamos cierto terreno analítico para colocarnos en un terreno militante acerca de cómo hacer una historia no dominada por los escándalos de Occidente. No sé si me estoy equivocando. Me sorprendió la diferencia de tono entre el principio —una especie de reflexión filosófica casi clásica sobre la modernidad, el modernismo, el sujeto, etc.— y el final, en que acabamos con el puño en alto. No es un reproche. Tú hablaste al inicio de seducción discursiva, de seducción de ciertas ideas, y la conferencia fue

absolutamente seductora, o sea, muy atractiva y, como dice Guillermo, al mismo tiempo te hace pensar en muchas cosas.

Llego al segundo comentario y a lo mejor me equivoco. Entre lo que comentó Guillermo y lo que dijo y dio a entender Saurabh, hay mucho también de lo que expuso Gumbrecht acerca de un mundo sin futuro. Refiriéndote al pasado y al presente, tú hablas de una historia sin garantía; Gumbrecht hablaba de un futuro sin garantía, lo cual caracterizaría un poco nuestro mundo de hoy.

Mi pregunta es si no hay escándalos de lo no occidental.

Saurabh Dube: ¿Qué es la nación? La nación no es sólo occidental, sino que también es la India, es China...

Danielle Zaslavsky: Pasa a hablar en inglés, que es su lengua, pero es la lengua del imperio, no nos hagamos...

Saurabh Dube: También es el español una lengua del imperio, como lo es igualmente el francés. Podría cambiar al hindi...

Danielle Zaslavsky: Es una pregunta real, no una provocación.

Saurabh Dube: Me gustan las provocaciones. Tu observación es completamente acertada y me alegro de que David esté presente, porque se trata de un tema que hemos discutido mucho. ¿Debemos escribir en un solo estilo? No me refiero únicamente a trabajos extensos o a distintos trabajos, sino incluso dentro de un mismo trabajo, ¿debemos escribir en un solo estilo? ¿No podemos incluir diferentes sensibilidades? Se trata de un asunto de escritura, pero que entraña cuestiones de mayor envergadura. Si pensáramos en gran parte del conocimiento moderno que en los últimos doscientos o trescientos años han producido las ciencias sociales y las humanidades —o al menos las ciencias sociales con sello humanista y las humanidades con desinencias de las ciencias sociales—, hallaríamos un entrelazamiento de diferentes impulsos: el analítico, en el sentido de un modelo de lógica, y el hermenéutico, entendido en términos de la lectura de textos. Cada uno se podría combinar, en algunos sentidos, con ciertos espíritus de entendimiento. Necesariamente combinamos las dimensiones analítica y hermenéutica, pero ¿somos capaces de dar cuenta de esa combinación y

utilizarla como un medio para ir más lejos? Aquí se encuentra otra clase de sensibilidad. Podríamos aprender de una tendencia más general del pasado que yo aprecio mucho: la que podríamos denominar realismo melancólico. Éste incluye a personas como a Blake y sus figuras de la locura, si bien en su poesía hay cierta clase de claridad inmensa. Lo que básicamente estoy tratando de decir es que quizás los textos deban ser inestables para desempeñar la función que les corresponde. No es posible eludir la obligación de presentar argumentos.

Mi respuesta también era seria. Hay toda clase de escándalos. El escándalo de la nación no es únicamente occidental, sino que lo es de orden global. No estoy señalando con el dedo al terrible Occidente, aunque, desafortunadamente, el mundo es terrible.

Todo lo cual me lleva a las respuestas que quisiera dar a Guillermo. Ni la historia sin garantías ni los sujetos de la modernidad son ideas infalibles; se trata únicamente de sugerencias, de incitaciones a pensar y es así como las considero, nada más.

En mi opinión, no podemos abandonar súbitamente las viejas categorías. Tal es una presunción común en la Academia: decimos que no nos gustan las categorías y creemos que van a desvanecerse fácilmente tras la ventana. En realidad, no desaparecen tras la ventana, sino que continúan circulando como fantasmas y golpeando a la ventana. Sabemos que los fantasmas son reales. La clave estaría en pensar las categorías de modo crítico, incluyendo las razones de su persistencia. ¿Por qué subsisten? Traje a colación el realismo melancólico porque la idea consistiría, igualmente, en tratar de aprender de las sensibilidades pasadas. No se trata de que todo el pasado sea terrible; es allí donde se encuentran nuestras respuestas críticas e imaginativas, y necesitamos acceder a ellas. De otro modo caemos en una presunción muy modernista, aquella que estipula la novedad y que rompemos constantemente con el pasado. Pero no lo hacemos.

Paso al punto que señalabas acerca de los esquemas lineales. El verdadero problema que me suscitan los esquemas históricos lineales, las concepciones teleológicas, etc., no es sólo que acosen la disciplina; es el hecho de que esos esquemas lineales y teleológicos, esas concepciones, esos escándalos de Occidente y de la nación, formen parte de los mundos cotidianos, de aquello que se denomina historia pública, de las rutinas y los sujetos cotidianos. Es desde ahí, según creo, donde es necesario examinar un poco

más los escándalos y oponerles resistencia. Junto con la distinción entre modernidad, modernización y modernismo, se debe explorar con cuidado y prudencia por qué persisten estas cosas. Es necesario hacerlo, porque no es sólo en el ámbito académico donde esos términos se hallan constantemente imbricados entre sí. El mío fue tan sólo un ejercicio de clarificación. Es algo que había estado tratando de clarificarme y que ahora comparto con ustedes.

Pero hay una razón más. Ésta es que en los mundos cotidianos los términos están imbricados entre sí una y otra vez. Por eso consideramos estas cuestiones relativas a las concepciones lineales y a la modernización. En la India, en Rusia y, de modo muy diferente, en China, hay algo parecido a un capitalismo de casino, un terrible capitalismo clientelista. He tenido largas conversaciones sobre este fenómeno con mis compañeros y ¿saben cómo lo explican? Lo hacen en términos de etapas en la historia, pero no en el sentido de W. W. Rostow, sino diciendo: "lo que está sucediendo en la India es terrible, pero se va a superar. ¿No recuerdas el capitalismo del tipo 'robber baron' en los Estados Unidos a finales del siglo XIX?". Etnología, historia, *telos*, esquemas lineales se hallan presentes en estos tipos de razonamiento, no sólo entre mis compañeros, sino como flotando en el ambiente económico. Hay una lógica corporativa que utiliza estos razonamientos una y otra vez, y, para ser honesto, esa lógica corporativa es formidable.

Creo que la vía para encarar estas cuestiones se encuentra en la escritura de la historia, pero también en reconocer los límites de la escritura de la historia. Por estos límites me refiero a la manera en que esos esquemas han sido incorporados, por ejemplo, en la forma en que se ha parafraseado a Rostow, encajonado de un modo que ni él mismo se hubiera jamás imaginado.

Gracias por la referencia al historiador de la escuela de Frankfurt.

Por último quiero destacar que no considero excepcionales los escándalos y atrocidades, sino un estado común del orden social. ¿Qué sucede cuando concibes estos escándalos y atrocidades no como excepciones, sino como rutinarios?

Nitzan Shoshan: Ya que habla en inglés, lo haré yo también, de modo que nuestros discursos sobre los sujetos modernos sean conmensurables. La mía es también una provocación. Tiene que ver con cierta tensión en la charla: por una parte, su exposición presenta argumentos sólidos en favor de una crítica de

la modernidad, entendida como una metanarrativa lineal, y de una especie de imaginario histórico que todavía es hegemónico alrededor del mundo. Por otra parte, usted comenzó señalando ciertos desarrollos sobre los cuales creo que también debe reflexionarse en términos de una trayectoria metahistórica. Me refiero al Facebook, por ejemplo. Se trata de una provocación, pero también lo digo con toda seriedad, puesto que claramente ha habido transformaciones en las temporalidades y en las espacialidades del poder alrededor del mundo. Podemos pensar, por mencionar otro caso, en la circulación del capital, de las ideas, de los objetos y de las personas. En ese sentido, las nuevas tecnologías podrían parecer insignificantes en términos de su potencial transformador, si se les compara con la invención del telégrafo, por ejemplo, o incluso —de remontarnos más atrás en la historia europea, por lo menos— con la importación de la imprenta o con la Reforma. Todo ello traza cierta trayectoria histórica en donde el desarrollo tecnológico y la circulación del capital parecen seguir un camino que comprende efectos diversos, mismos que no se ajustan necesariamente a un modelo ordenado o lineal, en términos de las consecuencias que se derivan de aquellos desarrollos. La información, sin embargo, sigue avanzando más y más rápido, al igual que lo hace el capital. Con base en sus argumentos, ¿en qué sentido se puede también reflexionar sobre los procesos de larga duración vinculados a los desarrollos tecnológicos, al capitalismo moderno, al capitalismo de casino y a fenómenos similares?

Saurabh Dube: ¿Entre qué polos de la charla percibió usted tensión?

Nitzan Shoshan: Entre las referencias que usted dio al inicio de su charla, aquella especie de cambios temporales y espaciales que creo que pueden al menos vincularse —obviamente no se trata de una ecuación lineal— con los desarrollos tecnológicos y con las transformaciones temporales y espaciales del pasado, desde la expansión en el uso de los relojes como herramientas personales para medir el tiempo, hasta la manera de hacer negocios o desempeñar un trabajo. Quisiera saber si se les puede considerar en términos de esa historia de larga duración.

Santiago Carassale: Un poco en paralelo. Cuando Guillermo mencionó a Musil, me acordé de que hacia 1848 Federico Engels sacó una serie de publicaciones en que hablaba de algo que llamaba los pueblos sin historia. Los pueblos sin

historia eran aquellos que se encontraban en el imperio austriaco y que no pertenecían evidentemente al núcleo formativo nacional, lo cual me parece que podría asociarse con cierta perspectiva de análisis. Me parece que se puede narrar la historia del Estado nación, pero el Estado como tal tiene diversos estratos de incorporación, diversos sujetos, diversas geografías. Nuevamente, para retomar un término que utilizaba Gumbrecht, se podría hablar de un estado de latencia, en el sentido de temporalidades diferentes, o ni siquiera de temporalidades, porque en la vida cotidiana probablemente lo que no hay es temporalidad, sino un pasar cotidiano sin un tiempo. Me parece que hay una escala de perspectivas en las cuales deberíamos diferenciar qué es lo que estamos observando: si, por un lado, el discurso narrativo teleológico de un Estado o de una economía que cree estar perfeccionándose en términos agregativos, sumatorios y teleológicos, o, por el otro, una sociedad o sociedades que tienen diversos estratos y diversas formas de incorporación y de no incorporación a ese proceso. En este sentido, me parece interesante lo que decías sobre los sujetos de la modernización, si bien hay algunos que no pasan por ser tales. Me resulta interesante la metáfora que utilizan siempre acá: la del México profundo que es el México no tocado. Remite a aquella parte de las sociedades que no fueron tocadas por el proceso y que no importan, que no son relevantes en algún momento y en otro posterior emergen como si surgieran de la nada. Ahora descubrimos, por ejemplo, que hay narco en el país, que hay un universo de drogas que tiene más de cien años circulando en la frontera con Estados Unidos. Hay un problema de visibilidad o de invisibilidad de determinados sujetos o estratos sociales, de temporalidades que en verdad están ahí, que estaban como en estado de latencia, que no surgieron de la noche a la mañana.

El ejemplo de Engels me parecía interesante, porque hay pueblos que no tienen historia. Engels hablaba de la idea más hegeliana de la historia, es decir, que, en definitiva, una sociedad tiene historia cuando llega a la conformación estatal; cuando no hay Estado, los pueblos no tendrían historia. Sin embargo, es sintomático también que sea en el imperio austrohúngaro donde se discutió antes de la Primera guerra mundial el problema de las nacionalidades, como en parte lo hizo la socialdemocracia de aquel momento. Me parece importante reconocer nuevamente las temporalidades. Lo ilustraría con una imagen de la película de Kusturica, donde hay alguien que está enterrado, pensando que en la superficie se desarrolla la Segunda guerra mundial y cuando sale se encuentra con la desilusión del muro, con la caída del muro. Es una temporalidad que

estrechó una serie de acontecimientos y saltó. Me parece que ahí hay un problema de latencia y de perspectivas de incorporación de diversos sujetos, poblaciones o estratos sociales, por decirlo de alguna manera.

Saurabh Dube: ¿Podría recoger estas dos preguntas y luego regresar a la ronda, puesto que no quiero olvidarlas? Es posible que haya encontrado cierta tensión, porque no quise empezar invocando el Facebook de modo programático. Lo que básicamente quería plantear es que algo está cambiando, que algo cambió y que hay algo que está emergiendo de modo crítico. ¿Cómo podemos repensar las categorías en las que creímos con certeza? En cierto sentido, hay una tensión, pero es una que me gustaría considerar productiva. La empleo para plantear cómo están las cosas. En la antropología, por ejemplo, ha habido cierta tendencia, particularmente a finales de los ochenta y principios de los noventa, que consistía en afirmar la necesidad de formular una nueva antropología para un mundo cambiante. Sepultemos lo viejo, puesto que el mundo ha cambiado desde hace largo tiempo, parecían afirmar. Como alguna vez cantó Bob Dylan: *for something is happening here, but you don't know what it is, do you Mister Jones?*²³ A la luz de esas perspectivas, mi idea era regresar a las categorías a las que nos sujetamos con certeza. Tal era el tipo de jugada que estaba intentando. En cierto sentido, me gusta considerar productiva la tensión. No me pongo a la defensiva, sino que, más allá de lo que acabo de apuntar, acepto su señalamiento.

Hay temporalidades y espacialidades emergentes, fenómenos temporales que se desarrollan con el Facebook y que tienen consecuencias inmensas. No quisiera especular con un solo tipo de larga duración, porque, tal como he descubierto a partir de mi propia investigación, hay formas diferentes de acercarse al propio Facebook. El tipo de sociabilidad que se construye a través del Facebook difiere de generación en generación. La mía, la de mis compañeros, restablece viejas amistades y encuentra viejos contactos; reconecta el pasado con el presente de una manera muy distinta a como lo hacen las nuevas generaciones, que hacen amistades sin conocerlas previamente. ¿Qué nos revela este fenómeno acerca del tiempo y de la velocidad? ¿Qué nos dice sobre la naturaleza de la so-

²³ "Porque algo está pasando, pero no sabe qué es, ¿no es cierto, señor Jones?" en *Ballad of a Thin Man*.

ciabilidad misma? Creemos en algo que está encarnado e incrustado. Las nuevas generaciones se manejan mediante otro tipo de conectividades y de sociabilidades. Sin embargo, no sólo el Facebook, sino los teléfonos celulares —me refiero en primer término a las clases medias— han tenido un impacto tremendo en la India. Hay quinientos millones de usuarios y el número sigue en aumento; es un número impactante: medio billón. A ello responden las distintas estafas que se practican por esos medios. Los teléfonos celulares tienen un impacto enorme en términos de cómo se establecen las conexiones, cómo se concibe la nación, cómo se entiende el mercado y se proyectan las ventas. Lo que quiero decir es que los teléfonos celulares incorporan ciertas consecuencias para las generaciones más jóvenes, para la clase media e incluso para algunos de mis compañeros. ¿Cuál es la postura corporal dominante en nuestros días? Lo digo en serio: es encorvarse y mantener la mirada fija en el aparato que manipulamos con los pulgares. Se puede pensar que todo esto carece de importancia y, sin embargo, concierne a la manera en que el cuerpo se relaciona con el mundo mismo. Se podría concebir el cuerpo como un “yo” que está conectado. ¿De qué se trata todo esto? Quizás puedo decir estas cosas, en vista de que yo no me sirvo de teléfonos celulares, salvo en la India, porque mis compañeros son incapaces de imaginar el mundo sin ellos. ¿Me explico? Lo que estoy tratando de decir es que, al hablar del Facebook y de los teléfonos celulares, me gustaría pensar en las transformaciones de primer orden que están sucediendo en relación con la concepción de las temporalidades, del espacio y sus reconfiguraciones mutuas. Sin embargo, aun así quisiera destacar la heterogeneidad formativa que se encuentra ahí, porque no es sólo un tipo de transformación, de igual modo que no lo hubo en el capitalismo primitivo.

Esto me lleva a la siguiente pregunta. Constantemente trato de subrayar el tema de la heterogeneidad. Hay, desde luego, diferentes niveles de incorporación en que funciona el Estado. En realidad, yo estaba apuntando, no sólo al hecho de que el Estado nación es un escándalo, sino también a cómo el escándalo de la nación es en sí mismo un escándalo heterogéneo que reproduce al Estado nación. No estoy seguro de que haya pueblos o sujetos sin historia. Pienso que la noción de historia, limitada a su asociación con ciertas formas de política, es algo estrecha; creo que es necesario ampliar la noción, de tal modo que abarque no sólo el cambio y la trans-

formación, sino también la creencia en el cambio y en la transformación entre los sujetos en particular. Quedaría así en evidencia que no se trata de que no tengan historia. ¿De qué manera concebimos la historia? ¿Como concepciones del pasado y de las temporalidades o en términos de cierta relación con el mundo? ¿Podemos admitir que el sujeto no crea en el Estado ni en el cambio sin por ello dejar de conformar ciertas formas de historia? He ahí una especie de desafío. Yo no los colocaría de modo automático fuera de la historia. Lo que resaltaría es, en cambio, la importancia de reconocer cómo el presente en particular, pero también el pasado, siempre se han compuesto de temporalidades y sujetos heterogéneos, temporalidades y sujetos que se unen y separan, todo lo cual sucede de modos diferentes. La modernidad tiende a pretender que sólo hay una temporalidad y un sentido del sujeto. La clave está en reconocer que esta heterogeneidad formativa constituye no sólo la modernidad y la historia, sino los escándalos de Occidente y de la nación. Si en efecto son escándalos, no es para desestimarlos, sino para admitirlos, lo cual significa concebir la historia a contrapelo del progreso, por volver a Benjamin.

Antonadia Borges: Sé que lo has pensado muchas veces. Para mí, tu presentación estuvo cargada de esperanza y, al mismo tiempo, entiendo que dejes desesperanzados a muchas personas y académicos. ¿Qué podrías decir a las personas, a los académicos que todavía investigan con base en temporalidades y en maneras de aproximarse a la historia que no consideran que un hecho no sólo brota de relaciones previas, sino también de un espacio social que emerge a partir de la esperanza en el futuro, de la estima por los escándalos y demás? Mi pregunta no es de índole teórica, sino política, en el sentido de querer saber cómo respondes en el campo académico cuando surge este debate.

Elsie Rockwell: La idea del escándalo obviamente evocó en mi mente la metáfora de Benjamin sobre el ángel mirando con horror hacia el pasado y volando hacia un futuro incierto. Pero quería saber cómo ves las propuestas en torno a las formas de indagar en este cruce contradictorio entre lo global, lo subalterno, lo moderno, lo tradicional, etc., que yo he tomado sobre todo de Johannes Fabian y que también está expresado en el World History de Guha. Fabian habla sobre realmente tomar en serio y no como una manifestación cultural exótica lo que llama historiología, es decir, la versión no académica de la his-

toria que expresan los sujetos de la modernidad, entre muchos otros. Se refiere a cómo tomar esto en serio en nuestro trabajo como historiadores y como antropólogos, porque los dos tendemos a descalificar con términos como cultura popular, ignorancia, apropiaciones desvirtuadas, conocimientos y saberes académicos, etcétera.

Quisiera aplicar esta propuesta a un ejemplo situado un poco más en la historia: los caminos que han seguido aquellas poblaciones que los estados insisten en llamar indios, indígenas, tribus o castas, y que son, creo, sujetos de la modernidad, tal como planteas. Cada vez se ve mejor cómo ellos tomaron en serio las promesas de esa modernidad que se les proponía; es la historia del siglo XIX. No son comunidades cerradas que se rebelaban porque estuvieran arraigadas en el pasado —una idea semejante a la que nos transmitió Womack sobre el zapatismo—, sino comunidades que se transformaron radicalmente a raíz de las ideas liberales, de las nuevas leyes, de la libertad de culto, de propiedad de la tierra, etc. Esas comunidades insistieron, a su vez, en formas bastante modernas del discurso, del uso de la lengua escrita, no como pueblos orales, y en hacerlas valer. ¿Cómo tomar en serio todo esto y, por otro lado, ver la actuación de un Estado que finalmente fue el que refuncionalizó los cacicazgos y las estructuras corporativistas y eclesidásticas? ¿Cómo tomar en serio estas expresiones no académicas de la historia que creo que sí podemos ver?

Aquí valdría la pena añadir un comentario sobre Spivak y la pregunta sobre quién habla por los subalternos; sin embargo, sí se encuentran presentes en la historia oral y en diferentes lecturas de los documentos de archivo, de las fotos, de las expresiones culturales de todo tiempo, recordando un poco la consigna de Foucault acerca de cómo rastrear otros indicios dentro del archivo. Me gusta bastante tu versión de los "sujetos de la modernidad", y no "sujetos a la modernización", es decir, de quienes construyen o contribuyeron a alguna de estas heterogeneidades y contradictorias realidades modernas, que comprenden desde estructuras de sensibilidad, afectividad y subjetividad, hasta estructuras totalmente coherentes con una idea occidental de razón, de razones, de esfera pública y de comunicación pública en el sentido habermasiano, lo cual también se está documentando. Quisiera saber si esto checa con lo que has expuesto y si crees posible hacer este tipo de indagaciones que se proponen para cambiar nuestros modelos académicos.

Saurabh Dube: No estoy seguro. Si hallaste esperanza, me parece estupendo, pero creo que la única esperanza que se encuentra allí concierne a la posibilidad de dar continuidad al trabajo académico de carácter crítico. La ironía radica en que, cuando trabajaba los subalternos, también albergaba esperanzas sobre el mundo, y ahora que trabajo el capitalismo de casino crónico —desde luego que hay fisuras, que está fragmentado— me siento profundamente desesperanzado.

Regresando a tu pregunta, creo, desde luego, que intervienen cuestiones relativas a los afectos y a la subjetividad; la reflexión sobre las posibilidades de futuro, los escándalos y otro tipo de sujetos está abierta a toda clase de conexiones, lo cual necesita reconocerse. Pero me parece que es necesario considerar todo esto junto con el hecho de que el mundo es también un lugar oscuro y que una parte no se toma en cuenta.

Permíteme explicarlo a partir de mi experiencia en tu ciudad o al menos de aquella en la que me introdujiste, Ciudad del Cabo. Estuve ahí recientemente y me hizo resentir dos cosas de modo simultáneo. Me sentí absolutamente —no hay otra palabra para describirlo— destrozado, agotado, porque fue mi primera experiencia del despertar del *apartheid*. Todos hemos conocido el racismo; a título de “paquistaní” (*Paki*), yo incluso lo padecí en Inglaterra a finales de los ochenta y principios de los noventa; hemos visto el racismo en Chicago y en otros lugares, hemos visto distintas formas de racismo, pero el *apartheid* es diferente. Estoy utilizando la expresión “despertar del *apartheid*” de modo deliberado. Es mucho más ostensible en Ciudad del Cabo que en Johannesburgo. No es posible hacer como el avestruz ni decir que las comisiones de la verdad y de la reconciliación se desarrollaron, por lo que todo estará bien, dado que, en realidad, el *apartheid* está alojado en el esqueleto arquitectónico, en el olor de la ciudad, en formas de segregación que no se encuentran únicamente en el Distrito Seis, sino en todas partes. Me sentí destrozado, agotado. Pero, por otra parte, también era visible el aspecto opuesto: el de la esperanza, precisamente, el de las posibilidades, el del hombre en el museo, un escritor, que decía que habían obtenido la palabra hacía veinte años. Había algo de milagroso en todo ello, lo podías sentir. No se trata únicamente de que ese hombre lo afirmara, sino del tipo de vínculos que se podía establecer con la gente; realmente me llevé muy bien con ella, dado que tanta esperanza te hacía sonreír, identificarte y llevarte bien. Este tipo de afectividades es

importante pero yo preguntaría, a mi vez, si es posible sujetarse a los dos, al sentimiento de sentirse destrozado a causa del despertar del *apartheid* y a las posibilidades que encierra la esperanza en una nueva nación. Ambos se encuentran enredados, desde luego: las historias de corrupción sin fin convivían con aquel inolvidable bar de jazz en Ciudad del Cabo. ¿Podemos sostenernos de ambos tipos de experiencia y de entendimiento? A menos de que lo hagamos, tanto el afecto como la experiencia son palabras sin sentido. La idea consistiría en entretejer esos atributos en el análisis mismo y así es como respondería a la pregunta.

Lo que quisiera decir al respecto es lo siguiente: ¿por qué, cuando abordamos el poder, se trata de algo despótico, terrible y de lo cual queremos distanciarnos, mientras que, cuando abordamos la diferencia, la alteridad y la subalternidad, nos referimos, por el contrario, a algo primoroso que debe celebrarse? El punto central de todo esto es saber si podemos admitir que el poder mismo tiene sus propias ansiedades y que, en cierto sentido, la diferencia está entretejida con el horror. ¿Podemos aceptar igualmente que la diferencia está entretejida con el poder? Reconocerlo no significa desestimar las cosas, sino en realidad admitir que, cualesquiera que sean las posibilidades que existen en nuestros mundos, éstas se establecen en términos de una interacción entre el poder y la diferencia. Es una especie de jugada doble.

Elsie, no estoy seguro de haber comprendido completamente tu pregunta. Voy a abordar algunos aspectos. No sólo de Benjamin, sino también de Fabian he aprendido mucho y no sólo a partir de sus escritos, sino de su espíritu y actitud, al menos en cierto sentido. Johannes Fabian es un antropólogo holandés que escribió probablemente la crítica más punzante a la antropología. Tal es el sentido de *Time and the Other* (*El Tiempo y el otro*), un libro mucho más acabado desde el punto de vista de sus implicaciones que *Orientalismo* de Edward Said. El libro era tan denso y tan a contrapelo de la disciplina que no se entendió. Pero lo que realmente me gusta no es sólo este hecho ni el espíritu crítico de Fabian, sino su actitud positiva. Tiene un libro titulado *Anthropology with an Attitude* (*Antropología con actitud*) y ese hombre tiene mucha actitud. Escribe sobre arte popular, sobre teatro, sobre su propia colección de arte porque quiere. Todavía recuerdo una ocasión en que lo interrumpieron. Esto sucedió durante el auge de aquel tipo de antropología experimental, cuando los antropólogos tendían

a flagelarse constantemente diciendo: "no somos sino unos occidentales jodidos, ridículos, tontos y demás". Fabian posee su propia colección de arte y, cuando estaba impartiendo un seminario en Nueva York, se le preguntó: "¿No te sentiste pésimo al adquirirla?". Él contestó: "No, si yo no la hubiera adquirido completa, se hubiera destruido, así que la compré. ¿Por qué debería sentirme mal?". No se trata de caer en un discurso meloso y políticamente correcto, sino de sostener cierto tipo de actitud crítica. Tampoco se trata de que Fabian no sea reflexivo; por supuesto que lo es. Se puede aprender de su espíritu crítico y analítico, pero también de su actitud imaginativa.

Obviamente existen diferentes articulaciones de la modernidad, de la democracia y de la esperanza. Claro que lo reconozco. Ahí es donde yace la heterogeneidad formativa, no sólo de Occidente y de la nación, sino de la modernidad. Es ahí donde yacen las posibilidades. El poder quizás impregne la diferencia, pero tampoco voy a confiar en el capitalismo crónico. Para hablar francamente, si la posibilidad existe, ésta reside en las formas fragmentadas de las políticas populares. Hay articulaciones diferentes, pero, una vez más, ¿cómo las podemos comprender? Si consideramos la política de los *dalits* —los intocables en la India—, durante largo tiempo fue modernista, al menos en el terreno institucional; es una política que cree en las instituciones de la modernidad, en las instituciones de educación superior, etc. No voy a criticarla sólo porque refrende cierto tipo de universales; es necesario reconocer cuáles son los diferentes ecos de la modernidad, de lo moderno y de la democracia que se escuchan ahí. No se trata únicamente de que repitan el mismo tipo de lógica; hay ecos diferentes, pero además es menester reconocer que también incorporan una especie de *pathos*. En alguien como B. R., Ambedkar, el líder de los *dalits*, hay una reconceptualización de la teoría liberal, pero también una especie de *pathos* que se expresa como una repetición de las homilías más distintivas de cierto tipo de política liberal. Mi amiga Anupama Rao ha escrito sobre la política de Ambedkar y considera que amplió la idea del sujeto liberal. Claro que en cierto sentido lo hace y es posible confirmarlo mediante una lectura un tanto intensa de Ambedkar y su política. Pero, al lado de esa suerte de esperanza, también quisiera quedarme con la desesperanza que Ambedkar mismo sentía. ¿Vamos a abstraer únicamente la esperanza y la posibilidad, o nos vamos a quedar también con la desesperanza que Ambe-

dkar mismo sentía en términos políticos y vitales? Yo no me burlaría del político de Delhi que edificó un templo a la diosa del inglés. En cierto sentido, difícilmente se puede ser más moderno: el inglés equivale a lo moderno y luego se le erige un culto. Yo no me burlaría, pero también daría cuenta del *pathos*, porque burlarse implicaría caer en una típica pretensión académica, algo que siempre hacemos. Pero no reconocer el *pathos* que allí se encuentra sería condescendiente, lo cual constituye una pretensión igualmente deplorable. La condescendencia, he ahí otra forma de pretensión.

Guillermo Zermeño: El tiempo se nos vino otra vez encima. Creo que después de haber desenredado la modernidad, nos podemos ir un poco más ligeros, un poco más distendidos o, por lo menos, con esta mirada irónica que Saurabh nos ha sugerido. De nuevo agradezco a Saurabh Dube, profesor de El Colegio de México, su conferencia, que ha venido a enriquecer esta secuencia, esta clase de reflexiones en torno al tema de la temporalidad en la que estamos englobados y las posibilidades que se pueden vislumbrar para los oficios que practicamos. También a ustedes, que tan paciente y puntualmente estuvieron aquí, todo el agradecimiento.

Traducción de los segmentos en inglés: Aurelia Valero Pie

LOS HISTORIADORES Y LA DIVERSIDAD SOCIAL

Juan Pedro Viqueira

1. SÓCRATES Y LAS ABEJAS

En el diálogo que lleva su nombre, Menón le pregunta a Sócrates si la virtud se aprende, si se puede ejercitar o si, por el contrario, es un don natural. Como es común en los diálogos platónicos, Sócrates no ofrece respuesta alguna a la inquietud de su interlocutor: a través de una conversación en la que le lanza preguntas y reflexiones críticas, se propone, en cambio, encaminarlo, si no hacia la respuesta correcta, por lo menos hacia la manera adecuada de plantear el problema. Así, para empezar, Sócrates asegura de manera contundente que ignora qué es la virtud y que por lo tanto le es imposible saber cómo se adquiere. Menón, sorprendido por tal afirmación, responde describiendo con cierto detalle las virtudes propias de los hombres y las, muy distintas, de las mujeres, y añade que no le sería difícil decir cuáles son las que corresponden a cada actividad y a cada edad. Es ahí adonde Sócrates pretendía llevarlo: con una fina ironía, se alegra de que, tras haber buscado lo que es la virtud, hayan tenido la suerte de encontrarse con todo un enjambre de virtudes, y añade maliciosamente:

Pero sirviéndome de esta imagen, tomada de los enjambres, si habiéndote preguntado cuál es la naturaleza de la abeja, y respondiéndome tú que hay muchas abejas y de muchas especies, qué me hubieras contestado si entonces te hubiera yo dicho: ¿Es a causa de su calidad de abejas por lo que dices que existen en gran número, que son de muchas especies y diferentes entre sí? ¿O no difieren en nada como abejas y sí en razón de otros conceptos, por ejemplo, de la belleza, de la magnitud o de otras cualidades semejantes? Dime, ¿cuál hubiera sido tu respuesta a esta pregunta?

MENÓN. —Diría que las abejas, como abejas, no difieren unas de otras.

SÓCRATES. —Y si yo hubiera replicado: Menón, dime, te lo suplico, en qué consiste que las abejas no se diferencian entre sí y son todas una misma cosa, ¿podrías satisfacerme?

MENÓN. —Sin duda.

SÓCRATES. —Pues lo mismo sucede con las virtudes. Aunque haya muchas y de muchas especies, todas tienen una esencia común, mediante la que son virtudes; y el que ha de responder a la persona que sobre esto te pregunte, debe fijar sus miradas en esta esencia, para poder explicar lo que es la virtud [...].¹

Este razonamiento, conocido entre los filósofos como el “argumento de Menón”, es a primera vista contundente en su sencillez y claridad: todas las abejas —sean del tipo que sean, tengan las características que tengan— tienen en común el hecho de ser abejas. Sin embargo, escudriñando el diálogo con algo más de detenimiento, se descubre en éste un hiato: la categoría de “abeja” se da por supuesta. Ninguno de los dos interlocutores se plantea pregunta alguna del tenor siguiente: ¿por qué tantos y tan diversos insectos han sido clasificados como abejas?; ¿qué caracteres comunes poseen para que se les haya incluido en dicha clase?; ¿esta clasificación es correcta?; ¿o habría, por el contrario, que separar a los insectos tan diversos llamados comúnmente “abejas” en varias categorías o incluso clasificar a algunos de éstos junto con otros insectos denominados “avispa” o “abejorro”, por dar un ejemplo?; ¿habrá una única forma correcta de agrupar a esos insectos de características tan variadas?; ¿o, por el contrario, pueden ser muchas las formas de clasificarlos según los intereses intelectuales o los objetivos prácticos que cada persona persiga?

Más que suponer que Platón no percibió esta laguna en la argumentación, pienso que no buscó colmarla porque las preguntas que hemos esbozado tenían para él una respuesta clara que habría de exponer en otros diálogos. En efecto, para el filósofo griego, todo aquello que vemos en la naturaleza no es sino una pálida sombra que proyecta una fogata no de la realidad misma, sino de unas copias burdas de ésta, como explicó en la alegoría de la caverna, que aparece en el diálogo de “La República”.² Para Platón, las ideas —las categorías, diríamos nosotros— son mucho más reales, más verdaderas, que la infinidad de objetos o seres vivos que pululan en este mundo. La idea de

¹ PLATÓN, *Diálogos*, “Menón o de la virtud”, p. 206.

² PLATÓN, *Diálogos*, “La República o de lo justo”, pp. 551-554.

abeja es anterior en el tiempo y tiene un grado de realidad infinitamente más grande que todas y cada una de las abejas existentes.

Lógicamente, la forma correcta de conocerlas no consiste en estudiar sus múltiples y diversos rasgos para luego describirlos en detalle —como Menón pretendía hacer con las virtudes—, sino en despertar, a través del razonamiento, el recuerdo que subsiste en nosotros de esas esencias primordiales. Eso es, justamente, lo que, en el mismo diálogo de Menón, Sócrates busca hacer con aparente éxito con el esclavo de su interlocutor al llevarlo paso a paso a dibujar un cuadrado cuya superficie sea el doble de uno anterior. El conocimiento, nos dice Platón, es innato: aprender no consiste en introducir conocimientos en un alma que carece de ellos, sino en ejercitar una facultad que ya existe en ésta con la finalidad de despertar el recuerdo de aquellos saberes que los dioses han puesto en nosotros. El conocimiento es posible porque el alma humana participa en algún grado en lo divino, en el logos que lo regula todo.³

2. PORFIRIO Y LOS UNIVERSALES

No todos los filósofos de la antigüedad estaban tan seguros como Platón de la anterioridad de las categorías con respecto a la diversidad y multiplicidad de los objetos, seres vivos y sentimientos que se agrupan en éstas. Pero el debate sobre la realidad de las ideas sólo se volvería el eje central de la filosofía occidental muchos siglos más tarde. Además, paradójicamente, esta polémica tomó como punto de partida el planteamiento que hizo Porfirio en su introducción a las *Categorías de Aristóteles* con el explícito fin de no abordarlo en vista de que era consciente de que era un problema sumamente arduo: “profundo” lo calificó él.⁴

Porfirio, quien nació en el territorio de la actual Siria hacia el año 233 d. de C., tras estudiar en Atenas, se mudó a Roma en el año de 263 para seguir las enseñanzas de Plotino, el filósofo neoplatónico que buscó conciliar el racionalismo con el misticismo. Sin embargo, cinco años después, se retiró a Sicilia para curarse —dijo— de su atracción por el suici-

³ PLATÓN, *Diálogos*, “Menón o de la virtud”, pp. 214-217.

⁴ PORPHYRE, *Isagoge*, p. 1.

dio, aunque todo indica que las diferencias que habían surgido con su maestro también pesaron en su decisión. Plotino, en efecto, había lanzado un ataque feroz en contra de Aristóteles, especialmente de su teoría de las categorías. Porfirio, en cambio, la juzgaba de enorme valor y, de hecho, durante su retiro, se dedicó a escribir varias exégesis de las obras de Aristóteles, entre ellas *Isagoge*, que era una introducción al libro de las *Categorías*. El proyecto filosófico de Porfirio era unificar el pensamiento de Platón con el de Aristóteles con el fin de consolidar las herramientas intelectuales necesarias para combatir al cristianismo en plena expansión. Así, lógicamente, el planteamiento de Porfirio abría las puertas a una conciliación entre la teoría de las ideas de Platón y la de las categorías de Aristóteles.

En *Isagoge*, Porfirio se proponía explicar lo que eran para Aristóteles el género, la diferencia, la especie, lo propio y el accidente. Pero antes de abordar su tema central, explicó que no desarrollaría el problema de la existencia de las categorías.⁵ Sin embargo, el simple hecho de plantearlo suponía, inevitablemente, insinuar por qué caminos debería buscarse su solución, dado que como es bien sabido toda pregunta condiciona las posibles respuestas que se le puedan dar. Tan es así que muchas revoluciones intelectuales han surgido no tanto de respuestas novedosas, sino del abandono de viejas preguntas y de su reformulación radical. Porfirio planteó las preguntas que no pensaba abordar en forma de tres alternativas. Pero el hecho de que la segunda y la tercera alternativa sólo resultan pertinentes si se responde de una forma determinada a la pregunta anterior permite intuir las respuestas de Porfirio a las dos primeras preguntas. Estas tres preguntas fueron: ¿Existen realmente las categorías o son meros conceptos? Y si existen, ¿son corpóreas o incorpóreas? Y en este último caso, ¿existen independientemente de los objetos que percibimos o guardan alguna relación con éstos?⁶

El debate que Porfirio pospuso estallará, revelando su enorme potencial intelectual, a finales del siglo XI a raíz de la traducción al latín de su libro y del comentario que Boecio había hecho de éste a principios del siglo VI. No es imposible que el embrollo teológico de la Santísima Trinidad —¿son el Padre, el Hijo y el Espíritu Santo, una única sustancia?— le haya aportado

⁵ Véase al respecto la excelente introducción de LIBERA, "Introduction", pp. I-XXXVIII.

⁶ PORPHYRE, *Isagoge*, p. 1.

una nueva actualidad a la cuestión aristotélica de la sustancia y de la forma, o si se prefiere de la causa material y de la causa formal, como se acostumbraba escribir en el Medievo.

El hecho es que, paradójicamente, las preguntas formuladas por Porfirio en su lucha por unificar el pensamiento helénico en contra de los seguidores de Jesús serán reappropriadas por los teólogos y filósofos del Occidente cristiano para dar lugar a la multisecular disputa sobre los universales, ante la cual los pensadores se dividieron grosso modo en dos bandos: unos, los realistas, pensaban que las categorías —los universales— eran anteriores a las cosas (*ante rem*); mientras que los otros —los nominalistas— aseguraban que eran posteriores a éstas (*post rem*). Retomando la primera pregunta de Porfirio, los primeros afirmaban la realidad de las categorías, que eran las que daban forma a los objetos del mundo; mientras que los segundos aseguraban que sólo eran meros conceptos nacidos del trabajo de abstracción de los hombres sobre los objetos de la realidad sensible.

Este debate movilizaría gran parte de los esfuerzos intelectuales de los filósofos y teólogos europeos hasta principios del siglo xv, dando lugar a profundas reflexiones sobre el lenguaje, que en el siglo xx inspirarían a los filósofos de la escuela analítica.⁷

La disputa medieval partía, sin embargo, de un malentendido al hacer de Aristóteles un defensor del nominalismo. Ciertamente, éste había rechazado rotundamente la existencia del mundo platónico de las ideas, mostrando su futilidad y sus contradicciones. Por una parte, había afirmado que la existencia de la idea de la maldad —que tenía que existir dado que había muchos actos malintencionados— resultaba incompatible con la armonía que supuestamente debía de reinar en el mundo de las ideas. Por otra parte, en un argumento algo tortuoso, se propuso demostrar que postular la existencia independiente de las ideas, lejos de reducir la diversidad de lo existente —objetivo con el que parecía, pues, simpatizar—, no hacía sino multiplicarla en forma exponencial. En efecto, Aristóteles argumentó que si la idea de hombre es una realidad que comparten todos los hombres singulares, debe de existir una idea de aquello que comparten los hombres singulares con la idea de hombre. Luego debe de existir otra

⁷ Éste es el tema del fascinante libro de LIBERA, *La Querelle des universaux*, en el que nos hemos basado aquí.

idea que corresponda a lo que tienen en común esas dos ideas y los hombres singulares, y así hasta el infinito. Es el argumento que se conoce como del tercer hombre.⁸

Pero a pesar de su crítica al mundo de las ideas, Aristóteles no dudaba en concederle a las categorías una forma de existencia más allá del lenguaje y del pensamiento:

Puesto que las cosas reales unas son universales y otras particulares —llamo universales a lo que es por su naturaleza predicable de varios y particular a lo que no; hombre, por ejemplo, es un universal y Calías, un particular—, necesariamente se enuncia que algo se atribuye o no, unas veces a un universal y otra a un particular.⁹

Pero incluso más allá de esta inequívoca afirmación, el principio mismo de su teoría de las categorías mantiene intacta la dualidad platónica entre la apariencia y la esencia. Los distintos rasgos que es posible distinguir en las realidades sensibles guardan para este filósofo griego una clara jerarquía entre ellos: los hay que son meros “accidentes”, que no afectan el ser profundo de las cosas y de los seres vivos (ser bajo o alto, delgado o grueso, rubio o moreno, en el caso de los seres humanos); otros que, a pesar de ser exclusivos —“propios”, en la terminología de Aristóteles— a los que conforman una categoría (el hecho de reír, por ejemplo, que Aristóteles consideraba erróneamente como exclusiva de los hombres), no podían definir adecuadamente a ésta; y finalmente existe un rasgo —la diferencia específica— que permite separar correctamente en dos categorías distintas un grupo mayor. Así, por ejemplo, la razón era lo que distinguía a los hombres de los demás animales. Es obvio entonces que este rasgo distintivo es el que hace referencia a la esencia de la categoría que define.

De igual forma que Aristóteles, quien, a pesar de su oposición a la teoría de las ideas de Platón, no pudo escapar a la dualidad apariencia/esencia,

⁸ ARISTÓTELES, *Obras*, “Metafísica”, Libro I, Cap. 9, “Refutación de la teoría de las ideas”, pp. 926-930.

⁹ ARISTÓTELES, “De Interpretatione”, 7, 17 a 39-40, citado en francés en LIBERA, *La Querelle des universaux*, p. 29. La traducción del francés es nuestra. Hemos preferido basarnos en una versión francesa ante la pobreza de la traducción al español que consultamos en ARISTÓTELES, *Obras*, “Lógica” —De la expresión o interpretación—, cap. 7, pp. 260-261.

Sobre la ambigüedad de Aristóteles con respecto al problema de la existencia de los universales, véase el mismo libro de LIBERA, *La Querelle des universaux*, pp. 29-34 y 67-82.

muchos en nuestros días siguen pensando que la labor de la ciencia consiste en develar aquello que permanece constante detrás de la engañosa diversidad que captan nuestros sentidos. Si bien, pocos afirmarían la existencia independiente de las ideas con respecto a los objetos de la realidad sensible, muchos sí se reconocerían en la postura realista moderada, tal y como la define Mauricio Beuchot: "La postura realista moderada consiste en postular universales como entidades mentales que corresponden a propiedades inherentes de las cosas".¹⁰

Sin embargo un ejemplo tomado de la vida cotidiana nos permitirá poner en duda la supuesta correspondencia entre las propiedades de las cosas y las categorías a través de las cuales las aprehendemos: me refiero a los colores.

3. LOS ANTROPÓLOGOS Y LOS COLORES

"Sobre gustos y colores no discuten los doctores."¹¹

Proverbio español

Hoy sabemos que los colores que percibimos en los objetos provienen de las longitudes de las ondas electromagnéticas que éstos reflejan. Un objeto rojo es así un objeto que no absorbe las longitudes de onda de la luz visible que percibimos y calificamos como rojas. Pero mientras que la longitud de las ondas electromagnéticas puede adquirir cualquier valor en una escala continua, nuestros ojos sólo perciben un intervalo muy pequeño (que es el que denominamos luz), y dentro de este pequeño intervalo, sólo distinguimos un número limitado de "colores". Ciertamente esos colores los percibimos en matices distintos y en algunos casos nos cuesta trabajo señalar el límite exacto en el que termina un color y principia otro. Pero sea como sea, la ciencia ha dejado en claro que nuestra percepción discontinua de un número limitado de colores no tiene su origen en el fenómeno mismo.

Se puede pensar que esta forma de percibir ese reducido intervalo de las ondas electromagnéticas radica, entonces, en la constitución de nuestro

¹⁰ BEUCHOT, *El problema de los universales*, p. 8.

¹¹ El proverbio español proviene del proverbio latino escolástico, "Gustibus et coloribus non est disputandum".

órgano de la vista (la asociación ojos-cerebro). De hecho, en las retinas de nuestros ojos se encuentran bastones, que son los que nos permiten captar la intensidad de la luz, y tres tipo de conos, que son especialmente sensibles a una determinada longitud de onda (distinta para cada tipo de cono). Cuando la longitud de onda se aleja de ese valor máximo, su sensibilidad disminuye rápidamente. A estos tres tipos de conos se les denomina respectivamente como azules, verdes y rojos, aunque vale la pena precisar que su mayor sensibilidad no coincide totalmente con la parte central del color cuyo nombre llevan. Los conos azules alcanzan su máxima sensibilidad en la franja entre el azul y el violeta. La máxima sensibilidad de los conos verdes sí corresponde bastante bien a la parte mediana de la franja que corresponde a ese color (tendiendo ligeramente hacia el amarillo). En cambio, los conos rojos son especialmente sensibles al amarillo que tira un poco hacia el verde. Malformaciones o daños en esos conos le impiden a las personas que las padecen distinguir "correctamente" los colores (es el caso, por ejemplo, de los daltónicos). Puede suceder incluso que una misma persona perciba los colores de manera distinta según si los ve con un ojo o con el otro. Con la edad, además, se pierde a menudo la capacidad de distinguir los matices de los colores. Finalmente, cada especie animal posee un número distinto de conos y algunas carecen de ellos, por lo que decimos que ven en "blanco y negro".

El asunto se complica todavía más porque las señales que captan los bastones y los conos son luego interpretadas por el cerebro (de hecho, las células fotorreceptoras son células neuronales), y como es bien sabido, el cerebro es extremadamente plástico y sensible a las experiencias y al aprendizaje, es decir a nuestra interacción con el mundo y con nuestros semejantes. No es ilógico, pues, que existan diferencias importantes en la manera en que interpretamos las variaciones en el espectro luminoso y en las categorías con las que las agrupamos. Es sabido que Newton afirmó que en el arco iris se podían reconocer siete colores diferentes: rojo, naranja, verde, azul, amarillo, violeta e índigo. A muchos les ha parecido artificial la distinción entre el violeta y el índigo, y se ha pensado incluso que la inclusión del índigo obedeció a que Newton pensaba que el número de colores debería coincidir con el número de notas que componen una tonalidad mayor en el sistema temperado de la música europea (do, re, mi, fa, sol, lá, si). Así, la propuesta canónica de Newton resulta ser un buen ejemplo de lo

discutible que puede resultar contabilizar el número de colores en ciertos fenómenos físicos.

Por otra parte, en el listado de los siete colores de Newton, el lector occidental habrá echado de menos algunos como el café y el rosa, por no mencionar tres muy obvios: el blanco, el gris y el negro. Ello se debe a que el arco iris se forma de la descomposición (la difracción diferenciada) de la luz de acuerdo a su longitud de onda, y los otros colores que hemos mencionado resultan de la combinación de distintas longitudes de onda (el blanco es una combinación de todas las visibles) con la única excepción del negro, que resulta de la absorción por un objeto de casi todo el espectro visible de las ondas electromagnéticas (por eso los objetos “negros” expuestos al sol se calientan más que los de otros colores).¹²

Desde mediados del siglo XIX, se viene discutiendo si pueblos distintos podrían tener percepciones diferentes de los colores o, para ser más precisos —porque parece imposible saber qué es lo que percibe una persona que no sea uno mismo—, si otros pueblos agrupan de forma distinta las variaciones de la longitud de onda del espectro de la luz visible. El debate surgió cuando los helenistas hicieron notar que en los poemas homéricos los nombres de los colores utilizados hacían referencia principalmente a su luminosidad (o brillo) y que no existía un término específico para el azul. Este debate, que se mantiene vigente hasta nuestros días, ha dado lugar desde entonces a la publicación de más de 3 000 textos. Rápidamente, esta polémica abandonó los estrechos límites de la historia europea, y los interesados en el tema empezaron a recopilar una información etnográfica de lo más abundante (aunque muy dispar) sobre el manejo de las categorías de color entre los distintos pueblos del mundo para saber si existían reglas universales al respecto o dichas categorías eran particulares a cada grupo o, más precisamente, a cada lengua. Así, en este debate, los estudiosos de la Antigüedad clásica fueron cediendo su lugar a los antropólogos.¹³

De hecho, la discusión sobre la diversidad etnográfica en las formas de denominar los colores jugó un papel central en la formulación de lo que se

¹² Estos últimos párrafos se basan en los artículos “Color” y “Arco iris”, consultados en Wikipedia en las versiones en español, francés e inglés.

¹³ Acerca de la historia del debate sobre los colores, véase la muy detallada y provechosa revisión que hace MACLAURY, *Color and Cognition in Mesoamerica*, pp. 15-49.

conoce como la hipótesis Sapir-Whorf, es decir en la idea de que la lengua que hablamos determina nuestra visión del mundo.¹⁴

La dificultad, por no decir imposibilidad, de comparar datos recopilados de acuerdo a criterios y en circunstancias muy disímiles por viajeros, misioneros y antropólogos en todo el orbe llevó a algunos a proponer que se siguieran siempre los mismos protocolos, usando una única prueba visual y recopilando exclusivamente los nombres de los colores "primarios". La prueba más utilizada hoy en día se basa en el sistema tridimensional de color de Munsell, creado en 1915, y en el cual se distinguen los colores de acuerdo a tres variables: su longitud de onda, su luminosidad y su grado de saturación. En realidad, la prueba usada por los antropólogos, el llamado cuadro de colores de Munsell, se limita a dos variables: la longitud de onda y el grado de saturación. La tabla se compone de varios pequeños recuadros de colores ordenados horizontalmente según su longitud de onda y verticalmente según su grado de saturación. Esta tabla permite plantear tres preguntas diferentes al sujeto estudiado, cuyas respuestas pueden ser fácilmente codificadas en forma de cuadros para facilitar su comparación: ¿Cuántos colores "primarios" distingue en la tabla? ¿Cuáles son los recuadros que corresponden a cada uno de los colores "primarios" que ha reconocido? ¿Cuáles son los recuadros que mejor representan cada uno de los colores reconocidos?

A pesar de la enorme diversidad de respuestas que las personas del mundo entero dan a esta prueba, el relativismo lingüístico no es la única posición que se defiende en el campo de la antropología de los colores. De hecho, el libro más famoso y citado, el de Brent Berlin y Paul Kay, *Basic Color Terms*, defiende desde el subtítulo —*Their Universality and Evolution*— una postura universalista, ciertamente algo sui generis. Los autores, tras estudiar un enorme número de casos, llegan a la conclusión de que gran parte de la diversidad existente en la denominación de los colores puede reducirse a una simple escala evolutiva: los pueblos más primitivos reconocen solamente el negro y el blanco. A medida que los hablantes requieren, por razones prácticas, hacer distinciones más finas, aparecen nuevas categorías básicas de color: primero el rojo, después el verde (que al principio incluye nuestro azul) o el amarillo. Más adelante, se empieza a

¹⁴ MACLAURY, *Color and Cognition in Mesoamerica*, pp. 18-19. El autor señala que esa hipótesis debería ser conocida más bien como "el protocolo de Boas, dado que éste fue el primero en formularla".

separar el verde del azul, y así sucesivamente hasta alcanzar nuestros once colores básicos.¹⁵ Huelga decir que esta propuesta desató innumerables críticas, entre otras razones por la pretensión de ubicar a las lenguas en una escala evolutiva, aunque estuviese limitada al manejo de los colores.

Sin embargo, la polémica ha dejado en claro ciertos aspectos de gran interés. Las formas de dividir el espectro luminoso (y su grado de saturación) no parecen ser tan diversas y arbitrarias como se podría pensar. Es común que muchas lenguas tengan un único término para designar el verde y el azul y que otras consideren como un único color el amarillo y el naranja. A la hora de tener que elegir el cuadro más representativo de cada uno de los colores básicos, las respuestas tienden a converger en ciertas zonas del cuadro de Munsell. Además las divergencias —cuando el número de colores básicos es el mismo— no son más grandes entre personas de pueblos o lenguas distintas, que entre personas de un mismo pueblo o de una misma lengua.¹⁶ A pesar de la existencia de estas regularidades, existen algunos casos extremos muy notables. Así, unos indios del Brasil —los karajá— clasifican como amarillo una amplísima área del cuadro de Munsell, que nosotros —aunque a estas alturas del debate en el que las diferencias entre los hablantes de una misma lengua han salido a relucir, debería de abandonar el uso de la primera persona del plural y hablar en términos puramente personales— calificaríamos como naranja, verde, azul y violeta.¹⁷ Finalmente, aunque se debate si se trata realmente de términos de colores “básicos”, algunas lenguas tienen dos palabras simples que les permiten diferenciar lo que para nosotros son matices del azul.¹⁸

Después de este breve repaso sobre los estudios en antropología de los colores, queda claro que si bien la denominación de los colores en las diferentes lenguas no parece ser totalmente arbitraria (hay coincidencias relativas importantes y configuraciones que se repiten muy a menudo), sí las podríamos calificar de convencionales. Es probable, pues, que las categorías de color sean el resultado de una dialéctica entre nuestra constitución física y la sociedad —o más precisamente la lengua— en la que nos hemos criado, sin dejar a un lado las diferencias meramente personales a la hora de elegir

¹⁵ BERLIN y KAY, *Basic Color Terms*, pp. 14-45.

¹⁶ WEBSTER y KAY, “Individual and Population Differences in Focal Colors”.

¹⁷ REGIER, KAY y KHETARPAL, “Color naming and the shape of color space”, p. 890.

¹⁸ MACLAURY, *Color and Cognition in Mesoamerica*, pp. 419-429.

el recuadro más representativo de cada color y de trazar sus límites exactos. Lo que sí es seguro es que las categorías de colores no le deben nada al fenómeno físico en sí mismo —que no admite soluciones de continuidad—, aunque le pese a los defensores del realismo, incluso en su vertiente moderada. Será por eso que los doctores nunca discuten de colores.

Aunque la antropología de los colores nos ha llevado, pues, a posiciones muy distantes de los grandes filósofos de la Grecia antigua, esta disciplina no escapa por completo de la búsqueda de invariantes, de la reducción de la diversidad existente a un número limitado de principios. La propuesta de recurrir a una prueba visual única y de limitarse a los colores básicos la arrojó inevitablemente a los brazos de Platón. En efecto, no olvidemos que en la vida diaria las personas se refieren a los colores de los objetos, de los seres vivos, de la vegetación, del mar y del cielo, y no sólo a los que se ven en recuadros entintados sobre papel. Y además lo hacen sin limitarse —sea cual sea la lengua que hablen— a los términos básicos (de hecho, valdría la pena preguntarse por qué se excluyó de nuestros términos básicos de color al índigo, tan querido por Newton, a pesar de que se compone de una única palabra) y recurriendo a la amplísima gama de vocablos que denotan matices (rosa mexicano, azul rey, etc.). El artículo de George Collier —un outsider de esta especialidad antropológica— sobre las categorías de color en el pueblo de lengua tzotzil de Zinacantán es un buen ejemplo de que otra manera de abordar el problema de los colores es posible. Aunque el autor recurre a ciertas pruebas estándares de la disciplina, también muestra a sus conocidos zinacantecos los cuadros de colores de uno en uno (no en la tabla de Munsell), eligiendo colores similares, para así forzarlos a recurrir al rico vocabulario del tzotzil para denominar los matices de un mismo color.¹⁹

4. LOS SOCIÓLOGOS Y LAS ENCUESTAS

Si las categorías no corresponden a propiedades inherentes de los fenómenos que se busca estudiar, la elección —o más precisamente la construcción— de aquellas a las que se recurre se transforma en un aspecto crucial

¹⁹ COLLIER, "Categorías del color en Zinacantán", pp. 424-431.

de toda investigación que pretenda tener un mínimo de rigor. El uso de ciertas categorías, con exclusión de otras, puede alterar radicalmente las conclusiones a las que se llega. Unos pocos ejemplos nos ayudarán a entender esto.

Empezaré por un caso, especialmente significativo, del que tuve noticias hace muchos años por el célebre diario francés *Le Monde*. Se había levantado una encuesta para comparar la criminalidad entre franceses e inmigrantes. El resultado de ésta mostraba, de manera supuestamente “científica”, que los inmigrantes cometían proporcionalmente muchos más delitos y crímenes que los franceses, una conclusión que tenía todo lo necesario para proporcionar argumentos contundentes a la extrema derecha, partidaria de cerrar las fronteras del país y de propiciar de una manera u otra el regreso a sus países del mayor número de extranjeros radicados en Francia. Sin embargo, como lo hicieron notar varios demógrafos y sociólogos, la encuesta adolecía de un grave problema de diseño. Desde hacía mucho tiempo se sabía que los índices de criminalidad varían fuertemente en función del sexo, de la edad y de la condición socioeconómica de la población estudiada. En promedio, las mujeres cometen muchísimos menos delitos que los hombres. De igual forma, es mucho más probable encontrar delinquentes entre los jóvenes que entre los niños, adultos y ancianos. Finalmente, los pobres tienen también más probabilidades de ser arrestados y condenados. Los inmigrantes, justamente, eran en su gran mayoría varones, jóvenes y pobres. Si se volvían a calcular las tasas de criminalidad, agrupando los datos por sexo, edad y condición socioeconómica, las diferencias entre inmigrantes y franceses dejaban de ser significativas. Sencillamente, las categorías “inmigrante” y “francés” no tenían ninguna relevancia en un estudio sobre criminalidad. Por el contrario, su uso llevaba a proponer conclusiones totalmente erróneas.

A un problema similar nos enfrentamos en el año de 1998 cuando el Instituto Federal Electoral (IFE) nos solicitó llevar a cabo una investigación sobre las elecciones en Los Altos de Chiapas —más específicamente en el 05 distrito federal electoral de Chiapas, que cubre una parte muy importante de esa región—. ²⁰ Se trata de un distrito en el que, con la única ex-

²⁰ Los principales resultados de esta investigación se publicaron en VIQUEIRA y SONNLEITNER, *Democracia en tierras indígenas*. Salvo que se indique lo contrario, todos los ejemplos están tomados de este libro.

cepción de San Cristóbal de Las Casas, todos los demás municipios son habitados casi exclusivamente por indígenas. El municipio que cuenta con el porcentaje más bajo de hablantes de alguna lengua mesoamericana es Pantelhó, en el que el 93.6% de sus pobladores hablan ya sea el tzotzil, ya sea el tzeltal.

En aquellos años —a raíz del levantamiento armado del Ejército Zapatista de Liberación Nacional (EZLN)—, en los medios de comunicación y en los espacios académicos, se debatía acaloradamente sobre si la democracia electoral podía arraigar entre los indígenas o si éstos contaban con otras formas de democracia más acordes a su cultura y que por ello se debían respetar. Parecía lógico, por lo tanto, comparar el comportamiento electoral de los municipios de mayoría indígena con el de aquellos en los que predominaba la población mestiza. La profunda polarización territorial entre el Chiapas indígena y el Chiapas mestizo —son muy pocos los municipios en los que ambos grupos se encuentran relativamente equilibrados en términos demográficos— facilitaba la comparación y parecía otorgarle una mayor solidez metodológica. Un primer indicador a tomar en cuenta en esa comparación era, obviamente, la participación electoral.

Tras las elecciones de ese año realizamos dicho cálculo. En los municipios mestizos, la participación electoral había sido en promedio de 47%, mientras que en los municipios indígenas había sido ligeramente inferior: 44.1% de los electores inscritos en el padrón nominal habían acudido a votar. La reducida diferencia ponía en duda la tesis de la diferencia específica radical de los indígenas ante las elecciones. Sin embargo, una duda nos asaltó: ¿tenían realmente algún sentido esos promedios? Entre los municipios indígenas, había algunos con unas tasas de participación altísimas, como Ocoatepec (80.4%), Tapalapa (79.7%), Pantepec (76.3%) y Sitalá (73.5%). Otros, en cambio, se caracterizaban por su poco interés en esas elecciones: Ocosingo (26.4% de participación), Chalchihuitán (27.1%) y El Bosque (34.2%). En los municipios predominantemente mestizos, encontrábamos la misma disparidad. Al recurrir a las categorías de indígenas y de mestizos —que sin duda alguna desempeñan en Chiapas un papel de primera importancia en las relaciones sociales de cada día— en un estudio de carácter electoral —aunque fuera con la intención de relativizar su oposición—, ¿no estábamos internándonos en un callejón sin salida? ¿No estábamos condenados a quedarnos en un nivel extremadamente superficial?

¿No sería preferible olvidarnos de esas categorías y construir, sin a priori alguno, una geografía electoral lo más detallada posible, tomando como hilo conductor las tasas de participación y los porcentajes obtenidos por los distintos partidos políticos a lo largo de las últimas elecciones, y sólo después intentar agrupar los municipios (o incluso todavía mejor las secciones electorales) que tenían comportamientos parecidos, para luego interrogarnos sobre el origen de esas similitudes?

Esta segunda vía resultó ser mucho más fructífera. Por una parte, aparecieron dos regiones, bastante distantes la una de la otra, en las que el Partido Revolucionario Institucional (PRI) venía perdiendo rápidamente el apoyo de los electores en provecho del Partido de la Revolución Democrática (PRD), o más excepcionalmente del Partido del Trabajo (PT): la primera se encontraba en el norte del estado, en la zona fronteriza entre hablantes de tzotzil y de zoque; y la otra, en el sureste y abarcaba los municipios de Las Margaritas, La Independencia y La Trinitaria. A pesar de su lejanía, las dos regiones tenían en común una fuerte presencia de la Central Independiente de Obreros Agrícolas y Campesinos (CIOAC), que había jugado en ambas un papel relevante en las luchas agrarias. A diferencia de otras organizaciones campesinas independientes, la CIOAC se había caracterizado por su cercanía con los partidos de izquierda y por su interés en participar en los comicios, tanto para apoyar a sus aliados como para intentar obtener para sus dirigentes los cargos de elección popular, especialmente los de los ayuntamientos. Un aspecto muy interesante era que las dos regiones con fuerte presencia de la CIOAC abarcaban tanto municipios de mayoría indígena —a veces de lenguas distintas—, como municipios de mayoría mestiza.²¹

Por otra parte, al analizar con detenimiento los resultados electorales, aparecían algunos municipios —y el fenómeno era todavía más notable, si el análisis descendía hasta el nivel de las secciones electorales— en los que el PRD había obtenido una votación muy elevada en 1994, pero en los que después había prácticamente desaparecido. En cambio, el abstencionismo había crecido de manera muy notable y en una magnitud muy similar a la de la votación que habían obtenido los candidatos del PRD en 1994. Este fenómeno no era difícil de interpretar: se trataba de municipios —y de

²¹ Un análisis más detallado de este caso se encuentra en SONNLEITNER, *Elecciones chlapanecas*, pp. 146-150.

secciones electorales— con fuerte presencia del EZLN. En efecto, en 1994, el subcomandante Marcos había expresado su apoyo a los candidatos del PRD a presidente de la república —Cuauhtémoc Cárdenas— y a gobernador —Amado Avendaño—, y las bases del EZLN habían votado masivamente por ese partido. En cambio, a partir de los comicios siguientes —los de 1995—, el subcomandante había recomendado abstenerse. En 1997, incluso, los zapatistas quemaron un gran número de casillas en su zona de influencia. Era posible, entonces, hacerse una idea de la permanencia o del declive del EZLN analizando la evolución de las tasas de participación electoral en dichos municipios y secciones. Aunque todas estas secciones se encontraban en los municipios de mayoría indígena, no conformaban una región homogénea. Por el contrario, constituían un archipiélago, rodeado de otras secciones en las que el PRI tenía una gran presencia, o, en más raras ocasiones, en las que el PRD (en realidad la CIOAC) contaba con una base importante de simpatizantes. Las rivalidades entre comunidades vecinas explicaban en parte las apuestas políticas tan disímiles. Además, el hecho de que en muchas comunidades los grupos políticos mayoritarios hostigaran a las minorías hasta expulsarlas acentuó todavía más los contrastes.²²

Sin embargo, había un caso —el del municipio de Zinacantán— que resultaba problemático. Su comportamiento electoral era similar al de las zonas zapatistas, pero era bien sabido que, en aquel entonces, la presencia del EZLN en éste no era especialmente importante. Lo que explicaba esos resultados electorales era una historia radicalmente distinta. Desde hacía un buen número de años, en el municipio existía una confrontación entre dos grupos distintos: uno encabezado por propietarios de camiones que controlaban el transporte de personas y mercancías en el municipio, y otro que se definía como campesino. Originalmente, ambos grupos militaban en el PRI, pero en organizaciones distintas: los primeros en la Confederación de Trabajadores Mexicanos (CTM); los otros en la Confederación Nacional Campesina (CNC). Con la consolidación de los partidos de oposición, esta segunda facción abandonó el PRI y se afilió al PRD. Gracias a ello, los candidatos del PRD en las elecciones de 1994 llegaron en primer lugar en el municipio de Zinacantán. Temiendo que ese resultado se repitiera en las

²² Además de nuestro libro, VIQUEIRA y SONNLEITNER, *Democracia en tierras indígenas*, véase también, SONNLEITNER, *Elecciones chiapanecas*, pp. 155-196.

elecciones municipales que tendría lugar al año siguiente, el PRI decidió expulsar de su seno a los transportistas más odiados para así mejorar su imagen ante los electores. Estos transportistas solicitaron, entonces, su ingreso al PRD, y este partido cometió el grave de error de aceptarlos entre sus filas. El resultado fue que, en 1995, muchos de los zinacantecos que habían votado por el PRD optaron por abstenerse como forma de protesta ante la decisión tomada por los dirigentes de este partido.

El caso de Zinacantán, que afortunadamente había sido estudiado en detalle en un artículo de George Collier, nos hizo comprender claramente los límites de nuestros análisis electorales.²³ No bastaba, pues, con abandonar las categorías a priori —como las de indígena o mestizo— para reemplazarlas por otras surgidas de la comparación de los comportamientos electorales —las que nos habían llevado a agrupar los municipios con poca votación a favor del PRI y alta participación, por una parte y, por la otra, las secciones en las cuales la alta votación a favor del PRD en 1994 había sido desplazada por un elevado abstencionismo—, sino que era necesario enfrentarnos a los datos cuantitativos —los resultados electorales— de una manera radicalmente distinta a como lo hacen aquellos sociólogos y politólogos que quieren utilizarlos para alcanzar la misma “cientificidad” y “objetividad” que supuestamente caracterizan el estudio de los fenómenos naturales. Nuestra experiencia nos llevó, en cambio, a pensar que el análisis riguroso de los datos cuantitativos no podía proporcionarnos conclusiones certeras y contundentes. Sólo nos permitía desechar afirmaciones poco fundamentadas y, sobre todo, plantear de manera más precisa problemas de investigación, que luego había que resolver recurriendo a otras fuentes propias de la antropología y de la historia (trabajo de campo, entrevistas, consulta de documentos de archivo), que además había que confrontar sistemáticamente entre sí. El análisis de los datos cuantitativos no era el camino seguro que nos llevaría a conclusiones más rigurosas, sino tan sólo el primer paso en un largo e incierto trayecto.

²³ COLLIER, “Reaction and Retrenchment in the Highland of Chiapas in the Wake of the Zapatista Rebellion”.

5. LOS HISTORIADORES Y LOS CONCEPTOS GENERALES

Habr  quien piense que todos estos debates en torno a las categorías no atienden a los historiadores, argumentando que éstos —a diferencia de otros científicos— no se interesan en fenómenos generales, sino tan sólo en hechos particulares. Pero incluso si eso fuera cierto —que no lo pensamos—, el historiador no puede prescindir de miles de conceptos generales, tales como mercado, Estado, religión, guerra, centralismo, etc. De hecho, gran parte de los avances de la historiografía de las últimas décadas ha tenido su origen en la crítica de tales conceptos por proyectar de manera ingenua realidades presentes a tiempos pasados, enmascarando su originalidad y desdibujando las diferencias existentes en las instituciones, las prácticas y las creencias pretéritas con las contemporáneas; en resumen, por llevar al historiador a cometer el pecado más grande que puede darse en su disciplina: el anacronismo.

Por otra parte, una definición de la historia como una ciencia de lo particular, de lo individual —como la que defendió Rickert con tanta pasión—,²⁴ dejaría fuera de la disciplina a la mayoría de los campos que se practican hoy en día: la historia económica, la historia social, la historia de las ideas, la historia cultural y muchos otros que se interesan por fenómenos colectivos. Parece mucho más acertada la propuesta de Paul Veyne, quien afirma que la historia se ocupa no de lo particular, sino de lo específico (aunque si quisiéramos mantenernos fieles a la terminología de Aristóteles, habría que decir que se ocupa de lo “propio”), de aquello que distingue a una sociedad de otra, a una época de otra.²⁵ Así, por ejemplo, el historiador interesado en la familia no se propone —como sí lo han hecho algunos antropólogos— encontrar una definición de ésta que sea capaz de abarcar todas las familias posibles, sino estudiar aquello que, en el lugar y el momento elegidos, es original y distintivo.

Finalmente el historiador, cuando busca dar cuenta de fenómenos colectivos, tiene necesariamente que delimitar su campo de estudio, definir y nombrar aquel conjunto de personas sobre las que va a centrar sus pesquisas; en resumen, se ve obligado a construir el sujeto colectivo cuya historia se propone narrar. Ello entraña muchos riesgos.

²⁴ RICKERT, *Ciencia cultural y ciencia natural*.

²⁵ VEYNE, *Comment on écrit l'histoire*, pp. 70-99.

El amante de Clío puede fácilmente terminar por hipostasiar aquella categoría, dotarla de atributos que sólo las personas poseen (conciencia, memoria, capacidad de decisión, etc.). Puede también olvidar, o dejar de lado, todas las diferencias que existen entre los integrantes de cualquier grupo humano, se defina éste como se defina. Si la historia —como lo afirma Veyne— es el estudio de lo “específico”, no puede quedarse a mitad de camino, conformándose con mostrar lo que distingue a un grupo de otro, sino que tiene que encontrar la forma de dar cuenta de las diferencias internas que existen dentro de éste.

Me parece que este propósito es el que puede explicar el fracaso de la historia de las mentalidades, después de haber suscitado tanto entusiasmo, y su rápida e indolora sustitución por la historia cultural. La historia de las mentalidades se proponía estudiar las representaciones mentales inconscientes que eran comunes a todas las personas de una sociedad en un momento dado y que orientaban sus comportamientos y sus acciones. Cualquier testimonio del pasado, sin que importara demasiado quién lo había elaborado y en qué circunstancias había sido producido, se volvía una fuente aprovechable para estudiar la mentalidad de la época. Sin embargo, esta visión tan uniformadora —después de haber producido grandes obras historiográficas— tuvo que enfrentar la crítica de los que, con razón, alegaron que toda sociedad estaba atravesada por divisiones y desacuerdos muy diversos, de tal forma que resultaba muy cuestionable postular la existencia de estas representaciones colectivas omnipresentes.²⁶ La historia cultural, sin abandonar los ámbitos de interés de la historia de las mentalidades —las actitudes ante el matrimonio, la sexualidad, el poder y la muerte; la vida cotidiana; las creencias religiosas—, volvió a introducir las divisiones de clase —una curiosa revancha de la historia marxista sobre aquella que la había desplazado del mundo universitario—, de etnia y de sexo, aportando una visión más heterogénea y más rica de las realidades pasadas. Sin embargo, a menudo la búsqueda de las diferencias internas de toda sociedad se agotó ahí, y pocos han sido los que se han interrogado acerca de la diversidad existente dentro de esas grandes divisiones sociales, menos aún en los casos en los que personas pertenecientes a grupos sociales distintos comparten las mismas creencias y actitudes ante la vida. Así, hoy en día,

²⁶ LLOYD, *Pour en finir avec les mentalités*.

el historiador tiene que seguir buscando el camino para poder dar cuenta de las diferencias que atraviesan cualquier grupo humano.

Por otra parte, la historia de las mentalidades legitimó la mala costumbre de forjar generalizaciones apresuradas —lugares comunes— que se dan por evidentes y que rara vez son cuestionadas. Es de hecho curioso ver cómo algunos estudiosos del pasado recurren a innumerables documentos para dejar bien establecido un hecho particular y luego lanzan afirmaciones generales sobre una sociedad y una época sin sentir que deban ser fundamentadas en forma alguna. El problema de la generalización en la historia y en las ciencias sociales dista mucho de haber sido resuelto de manera satisfactoria.

Así, por dar un ejemplo muy simplista: nadie se sentiría escandalizado si se escribiera que en el siglo XIX en Europa el mito del progreso se impuso a toda la sociedad. Pero ¿no es hacerle un flaco favor a aquel periodo histórico olvidar, o considerar como algo sin mayor relevancia, la reacción romántica contra la Ilustración y la idealización de la vida rural en contra de los horrores de la industrialización? ¿No es injusto olvidar que en ese siglo se formuló el segundo principio de la termodinámica, que prevé la inevitable degradación de la energía, misma que ha de conducir al universo a una lejana paz de los sepulcros? ¿No es traicionar la probidad del historiador pasar por alto el impacto que tuvieron dicho principio y la certeza de que nuestro sistema solar tenía fecha de caducidad sobre cientos de pensadores de aquel entonces? No es sólo un poeta como Jules Laforgue, quien, conmovido por la certeza del fin de nuestro planeta, escribió aquel magnífico poema “Marcha fúnebre por la muerte de la Tierra”,²⁷ sino que incluso un defensor a ultranza del progreso dialéctico, como lo era Engels, se vio obligado recurrir a una teoría del eterno retorno como única forma de asegurar la permanencia del “espíritu pensante” en el universo ante el inexorable fin del Sol y de los planetas por agotamiento de su energía.²⁸

¿No sería, pues, una vía más fructífera para caracterizar una época hacerlo, no por las supuestas ideas, creencias o mentalidades dominantes, sino por los debates que la sacuden, por el inventario de sus desacuerdos? Éste sería incluso un método más seguro, más riguroso, para descubrir

²⁷ “Marche funèbre pour la mort de la Terre”, en LAFORGUE, *Poésies complètes*, pp. 338-342.

²⁸ ENGELS, *Dialéctica de la naturaleza*, p. 20.

aquello que no es objeto de polémica, aquello sobre lo que existe un consenso tácito y lo que sirve para legitimar ideas totalmente contrapuestas, o incluso aquello que ni siquiera se menciona porque se da por cierto y evidente. ¿No sería ésta una mejor forma de dar cuenta de las creencias comunes, sin borrar la diversidad interna propia de cada sociedad?

6. RABELAIS Y EL ATEÍSMO

Un problema crucial a la hora de dar cuenta de la diversidad existente en una sociedad y en un tiempo dados es poder fijar los límites de aquélla. Es obvio que no todo es posible en cualquier momento y lugar. Así, la antigüedad griega se enfrentó a las paradojas del movimiento —la de Aquiles y la tortuga, por ejemplo—, pero no fue capaz de inventar el cálculo infinitesimal. Más allá de obviedades como ésta, los problemas historiográficos se plantean cuando la respuesta sobre lo que es posible no resulta tan evidente. De ahí que el libro de Lucien Febvre, *El problema de la incredulidad en el siglo XVI. La religión de Rabelais* siga teniendo un carácter ejemplar.²⁹

En esta obra, el cofundador de la Escuela de los Anales se propone rebatir la tesis de un prestigiado colega, Abel Lefranc, quien había asegurado que François Rabelais era en realidad un pensador racionalista y ateo, que por prudencia no se había declarado como tal, pero que había dejado en sus libros, de manera algo críptica, múltiples indicios de ello. Para refutar a Lefranc, Febvre estructura su libro en tres partes. En la primera, desbarata uno a uno, con una erudición prodigiosa, los argumentos de Lefranc. En la segunda, reconstruye, a través de la vida y de la obra de Rabelais, sus creencias religiosas, que resultan ser muy cercanas al reformismo de Erasmo. Pero la gran originalidad del libro de Febvre radica en su tercera parte. Antes de llegar a ésta, Febvre ha intentado responder a la pregunta: ¿era Rabelais ateo? Todas las pruebas aportadas por él apuntan a que no lo era; pero al historiador que actúa con probidad siempre le atormenta la posibilidad de que puedan aparecer más adelante nuevos testimonios del pasado que echen por tierra sus más elaboradas afirmaciones. La pregunta “¿era

²⁹ Para este trabajo, recurrimos a la versión original en francés: FEBVRE, *Le problème de l'incroyance au 16e siècle*.

cierto que...?", le parece, por lo tanto, a Febvre conducir al historiador a un callejón sin salida. Por ello, piensa que un método más seguro, más prometedor, consiste en sustituir esa pregunta por aquella de "¿era posible que...?". Esta nueva forma de interrogar el pasado pone de manifiesto, entonces, la ambición del proyecto de Febvre: su objetivo no es tan sólo desentrañar el pensamiento religioso del creador de la novela moderna, sino, sobre todo, comprender a la sociedad europea de la primera mitad del siglo XVI, a través de la pregunta crucial: ¿era posible ser ateo en aquel entonces? O para retomar los términos que nosotros hemos usado, ¿el ateísmo formaba parte de la diversidad religiosa de aquel entonces?

La pregunta puede parecer ociosa. En 1514, se publicó en Francia el libro del poeta latino Lucrecio *De rerum natura*, en el que el autor había defendido la teoría de que toda la materia se compone de átomos y de que todos los fenómenos tienen una explicación natural, y en el que había atacado ferozmente a la religión. Además, la palabra "ateo" apareció en el francés en esa época (Rabelais la utilizó en una carta a Erasmo). Unas décadas después, tras las sangrientas guerras de religión entre católicos y protestantes, surgen las primeras voces de incrédulos, que defienden la libertad de creencia, dado que en asuntos de fe nadie puede pretender certeza alguna.

Sin embargo, bajo la óptica de Febvre, la pregunta conserva toda su importancia, dado que, con justa razón, no separa a las personas del medio en que se han formado. Lo que se trata de saber no es, pues, si alguien en su fuero interno podía ser ateo —¿cómo lo podríamos saber?—, sino si en aquellos tiempos era posible argumentar de manera mínimamente coherente una posición atea, de tal forma que fuera inteligible para el interlocutor (lo que obviamente no quiere decir que éste tuviera que darla por válida). Febvre va a intentar mostrar que ni la sociedad —regida totalmente por la religión— ni la filosofía ni las ciencias, ni siquiera el ocultismo podían proporcionar algún apoyo a la defensa del ateísmo.

Pero, ¿Febvre no habría pasado por alto alguna otra fuente posible? En su conocido libro *La cultura popular en la Edad Media y en el Renacimiento. El contexto de François Rabelais*, Bajtin le reprocha no haber aquilatado las raíces populares que nutrieron toda la obra de Rabelais y que le dan ese tono grotesco, carnavalesco, tan particular. Para Bajtin, la originalidad de Rabelais radica justamente en ser el exponente de una concepción popular

de la vida que mediante la risa puede invertir los valores de las clases dominantes.³⁰

La crítica de Bajtin encontró eco en Carlo Ginzburg cuando éste se topó con los expedientes inquisitoriales contra Menocchio, un molinero friulano, quien fue denunciado en dos ocasiones, en 1583 y 1599, por argumentar, repetidamente y desde hacía muchos años, en contra de los dogmas de la religión católica ante sus conocidos y vecinos, incluso enfrente del párroco del lugar.³¹ Menocchio defendía una teoría que no podía sino escandalizar a sus jueces. Según él, en el origen de los tiempos, los cuatro elementos —tierra, aire, agua y fuego— estaban inextricablemente confundidos en un caos primordial. Dios y los ángeles se habían formado a partir de ese caos, al igual que los gusanos nacen del queso putrefacto. Luego Dios, con la ayuda de los ángeles, había separado todos los elementos y creado el mundo.

Menocchio había leído muchos libros para ser un simple molinero. Pero gracias al magistral análisis de Ginzburg, quien confronta sus declaraciones ante los inquisidores con el texto de sus lecturas, descubrimos que solía malinterpretarlas, o más precisamente interpretarlas de manera sesgada, de tal forma que pensaba encontrar en éstas argumentos que respaldaban su creencia principal: "Yo creo que no se puede hacer ninguna cosa sin materia, y tampoco Dios habría podido hacer cosa alguna sin materia".³² Ginzburg piensa, entonces, que los fundamentos de la cosmogonía de Menocchio no provenían de la cultura letrada, sino de la cultura popular. Siendo dueño de un molino al que todos los campesinos acudían a llevar su grano, Menocchio estaba al tanto de las historias y de los recuerdos de miles de personas —que contaban tanto lo que les había sucedido a ellos, como lo que habían escuchado de otros— y por lo tanto se encontraba en una posición ideal para reconstruir viejos mitos, que subsistían sólo en forma de jirones dispersos. El historiador italiano se lanza, entonces, de manera temeraria a establecer una relación entre la cosmogonía del molinero y los relatos que recogen los Vedas, que se remontan en su forma oral al segundo milenio antes de nuestra era.³³ Se trata de una hipótesis, sin duda, muy atractiva, pero en extremo problemática.

³⁰ BAJTIN, *La cultura popular en la Edad Media y en el Renacimiento*, pp. 119-124.

³¹ GINZBURG, *El queso y los gusanos*.

³² *Ibid.*, p. 99.

³³ *Ibid.*, pp. 101-102.

Sea como sea, el caso de Menocchio en realidad no contradice la tesis de Febvre sobre la imposibilidad de defender una posición atea en la primera mitad del siglo XVI. No tanto porque el molinero exprese sus teorías cosmogónicas después de las guerras de religión —se trataría de un detalle menor si realmente sus fuentes de inspiración fueran una tradición popular milenaria—, sino principalmente porque Menocchio no era ateo —creía en la existencia de Dios y de los ángeles, incluso en la inmortalidad del alma, aunque no en la resurrección de los cuerpos—, sino simplemente materialista: para él, la materia era anterior a la existencia de Dios.

Sin embargo, el libro *El queso y los gusanos* sí conduce a poner en duda el método seguido por Febvre. El razonamiento de un historiador, por informado y sistemático que sea, no puede dar cuenta de todas las potencialidades de una época dada. Así, el cofundador de la Escuela de los Annales no se detuvo siquiera a reflexionar si los mitos y tradiciones populares podrían servir de apoyo o no a una argumentación atea. Más aun, parece imposible por la simple fuerza de la erudición —que nunca puede abarcar todas las realidades existentes, incluso si han dejado un testimonio escrito— imaginar un caso como el del molinero del Friuli. La realidad documental logrará siempre rebasar la imaginación histórica. La pregunta “¿era posible que...?” no nos conduce, pues, a una mayor certeza que aquella de “¿era cierto que...?”. El historiador está condenado —como todo científico— a depender de la información, de las observaciones y de la documentación a su alcance. Sus afirmaciones serán siempre hipótesis —y eso lo sabía y lo dijo muy bien el propio Febvre— que nuevos datos o razonamientos podrán echar por tierra en cualquier momento.

7. LA MICROHISTORIA Y LOS CASOS EXTREMOS

La obra de Ginzburg nos aporta otra enseñanza de gran valor. Un único caso, incluso tan marginal como el del molinero, puede obligarnos a repensar toda una sociedad y una época, al mostrarnos posibilidades que no habían sido contempladas con anterioridad, al develarnos que la extensión de lo posible era mayor de lo que se había sospechado hasta entonces. La riqueza y la fuerza de la microhistoria no provendrían entonces del estudio en profundidad de casos representativos, sino por el contrario de su capa-

cidad por descubrir casos extremos que amplían los límites de la diversidad social que los estudiosos habían dado por supuesta.

Así, una de las grandes aportaciones del libro de Luis González *Pueblo en vilo* no radica en que San José de Gracia fuera representativo de alguna realidad más amplia —el autor lo eligió tan sólo porque era su pueblo natal—, sino porque llamó la atención sobre las ahora llamadas “sociedades rancheras”, es decir sobre aquellas regiones mestizas, de población dispersa, dedicadas en gran parte a la ganadería, en las que predomina la pequeña propiedad privada, y que hasta la aparición de esa obra habían sido ignoradas por historiadores y antropólogos.

Un ejemplo más evidente de la importancia de estudiar los casos extremos es el libro de William Sheridan Allen *The Nazi Seizure of Power*. En efecto, este microhistoriador, para comprender mejor cómo fue posible que los nazis se adueñaran del Estado y de la sociedad alemanes sin encontrar demasiada resistencia, optó por estudiar en profundidad la pequeña ciudad en la que, en los últimos comicios libres antes de la toma del poder por Hitler —las de 1932—, el Partido Nacional Socialista obtuvo el porcentaje de votos más alto del país (el 62%). Allen justifica la elección de dicho pueblo recurriendo a la metáfora del microscopio: no es que el pueblo sea representativo de lo sucedido en el conjunto de Alemania, sino que, por el contrario, al haber sido el más favorable al Partido Nacional Socialista, los mecanismos utilizados por los nazis para infiltrarse en todos los ámbitos de la sociedad debían de aparecer magnificados y, por ende, podían ser estudiados más fácilmente. Su apuesta —en un tiempo en el que la microhistoria parecía un campo reservado a los aficionados y eruditos locales, y no contaba con la dignidad académica que ostenta hoy en día— rindió excelentes frutos. Entre otras cosas, su libro muestra claramente los límites de las explicaciones históricas abstractas que no se detienen a indagar las percepciones y las actitudes de los actores sociales, como aquella de que la crisis económica de 1929 arrojó a las clases medias alemanas a los brazos de Hitler. Allen, tras revisar los estados de cuenta de las clases medias del pueblo, demuestra que éstas no resintieron especialmente la crisis y que incluso en los años del ascenso del nazismo lograron incrementar su capacidad de ahorro. En cambio, los obreros de la región sí sufrieron enormemente del desempleo que se desató en esos años, pero casi ninguno militó en las filas del Partido Nacional Socialista. En reali-

dad, el temor de las clases medias era “subjetivo” en el sentido de que si bien su economía no se vio mermada por la crisis, sí existía entre éstas una gran preocupación de que en un futuro pudieran acabar como los miles de obreros que cada mes veían con temor cuando iban a cobrar al pueblo su seguro de desempleo.

El libro de Allen muestra también el afán de los nazis de no dejar ningún ámbito de sociabilidad fuera de su control, ni siquiera la coral de la iglesia luterana del pueblo. Sólo así pudieron atomizar a la sociedad e impedir que se formaran redes de solidaridad: en cualquier lugar, los vecinos temían ser denunciados si no daban suficientes muestras de su entusiasmo a favor del *Führer*. Finalmente, el autor pondera la importancia de las elecciones individuales, como la del librero, hombre culto y muy apreciado, quien jugó un papel de gran importancia para aportar a los nazis respetabilidad a los ojos de la burguesía local. Así, Allen logra recordarnos que la historia la hacen los hombres, no los fenómenos sociales.

A pesar de sus enormes méritos, *The Nazi Seizure of Power* nos muestra sólo un límite de la diversidad social de la Alemania de aquellos trágicos años. Una microhistoria del caso extremo opuesto, el de la ciudad que menos votó por el Partido Nacional Socialista en las elecciones de 1932, sería sin duda igual de ilustrativo y nos ayudaría, tal vez, a comprender por qué fracasaron la oposición abierta y los intentos de resistencia al nazismo de algunos sectores de la sociedad alemana.

En el año 2000, cuando el IFE volvió a apoyarnos para realizar una nueva investigación sobre las elecciones de ese año —que resultaron históricas por las derrotas de los candidatos del PRI a la presidencia de la república y a la gubernatura de Chiapas— en Los Altos de Chiapas, decidimos ir más allá de lo que habíamos logrado dos años antes, es decir que optamos por indagar con más detalle sobre las dinámicas políticas locales, que luego aparecían pálidamente reflejadas, y a menudo distorsionadas, en los resultados electorales que analizábamos.³⁴ Era imposible, obviamente, estudiar en profundidad toda la región, pero sí era factible elegir algunos pocos lugares y concentrar nuestra investigación en ellos. Dada la enorme diversidad de situaciones que se suscitaban en los municipios y parajes de Los

³⁴ Los resultados de esa investigación dieron lugar, en un primer momento, a la publicación del libro de SONNLEITNER, *Los indígenas y la democratización electoral*.

Altos, el problema de la representatividad de las secciones electorales que elegiríamos se planteó inmediatamente. Inspirados por el libro de William Sheridan Allen, decidimos desechar la idea de buscar secciones promedio o típicas, ya que de hacerlo hubiéramos proporcionado una idea totalmente chata y reduccionista de la diversidad política de los indios de Chiapas. En cambio, optamos por localizar los casos extremos, definidos por sus comportamientos electorales desde 1991. El propósito era documentar a fondo dichos casos extremos para permitir que el lector pudiera imaginarse, aunque fuera de manera muy somera, todos los casos intermedios que pudiesen existir en la región. Esto era posible porque Los Altos de Chiapas son al mismo tiempo muy homogéneos y muy diversos. Las instituciones y los actores colectivos presentes en los municipios abrumadoramente indígenas son muy similares, pero la manera en que se expresan y se articulan y la fuerza relativa de cada uno de éstos son, en cambio, de lo más variado. En suma, Los Altos de Chiapas son un buen ejemplo de lo que la creatividad humana puede construir a partir de elementos comunes.

Nos dimos, pues, a la búsqueda de cuatro secciones electorales con comportamientos electorales extremos. En Los Altos de Chiapas, el partido predominante era el PRI —aunque para esas fechas se encontraba en franco declive—, así que parecía indispensable estudiar alguna de las secciones en las que este partido obtenía los más altos porcentajes de votos de toda la región. También parecía ser de gran interés estudiar algunas de las pocas secciones electorales en las que el PRI habría logrado incrementar sus votos después de las elecciones de 1994, que habían marcado el inicio de un crecimiento importante de la oposición. Un tercer caso, que nos parecía sumamente relevante dado el debate sobre la supuesta oposición de las comunidades indígenas a la aparición de las divisiones partidistas, era aquel en donde algún partido de oposición se encontrara implantado con fuerza desde muchos años atrás, conviviendo y compitiendo con el PRI. Finalmente, estaban las secciones urbanas —aunque de mayoría indígena— en las que no se perfilaban tendencias claras. Por el contrario, un número muy alto de electores cambiaban el sentido de su voto en cada elección, lo que parecía indicar un comportamiento menos corporativo y más acorde a formas de vida individualistas, supuestamente propias de las ciudades.

La investigación en campo de las cuatro secciones electorales elegidas nos permitió tener un panorama mucho más claro de la vida política de los

indígenas de Los Altos de Chiapas y nos mostró, una vez más, los límites de los estudios que se limitaban a analizar los resultados electorales. En efecto, la realidad política de las cuatro secciones nos deparó grandes sorpresas con respecto a la primera idea que nos habíamos hecho de éstas a partir del análisis de los resultados de los comicios. La sección elegida como caso extremo del predominio del PRI se encontraba en el municipio de Chamula; se trataba de la sección 0354, que incluía los parajes de Monte Bonito y Macvilhó. Sin embargo, su estudio no habría de revelarnos los sofisticados mecanismos clientelistas de cooptación que tenía ese partido en la región, sino tan sólo su faz más brutal. En efecto, la elevadísima votación a favor del PRI se debía a que todos los disidentes políticos de la sección habían sido expulsados violentamente de sus comunidades, lo que explicaba la ausencia de votos a favor de los partidos de oposición.³⁵

A su vez, las secciones en donde el PRI había logrado aumentar en términos absolutos su caudal de votos se ubicaban en el municipio de Larráinzar y su estudio a profundidad nos reveló grandes sorpresas.³⁶ El fenómeno importante en esa sección —y de hecho en todo el municipio— era, en realidad, la notable pérdida de militantes y simpatizantes del Ejército Zapatista de Liberación Nacional. En 1994, los zapatistas del lugar habían acordado instaurar entre ellos el llamado “colectivo completo”, es decir que habían puesto en común en cada comunidad sus tierras y su ganado. La experiencia había resultado desastrosa y había suscitado un gran descontento entre los que habían participado en ésta. Muchos decidieron, entonces, abandonar las filas del EZLN con el fin de recobrar la posesión individual de sus tierras. Hasta 1998, quienes rompían con el zapatismo, a la hora de las elecciones, votaban por el PRI como forma de marcar sus distancias con los que habían permanecido en la organización armada, quienes, por su parte, boicoteaban los comicios.

³⁵ Sobre la historia política de Chamula que llevó a las expulsiones, véase RUS, “La lucha contra los caciques indígenas en Los Altos de Chiapas”. Sobre las expulsiones, se puede leer con provecho: IRIBARREN, *Misión Chamula*; MORQUECHO ESCAMILLA, *Los indios en un proceso de organización*, y ESTRADA MARTÍNEZ, *El problema de las expulsiones en las comunidades indígenas de Los Altos de Chiapas y los derechos humanos. Segundo informe*.

³⁶ Finalmente el estudio, que había empezado por ceñirse a una única sección electoral (la 0683, que incluía los parajes de Bashantic, Buena Vista, Chuchiltón y Potobtic), terminó por abarcar todo el municipio: AGUILAR HERNÁNDEZ, DÍAZ TERATOL y VIQUEIRA, “Los otros acuerdos de San Andrés Larráinzar (1959-2005)”.

La sección en donde la oposición —el PRD— era especialmente fuerte y llevaba varios años arraigada ahí nos deparó también una gran sorpresa. En vez de encontrar un ejemplo de convivencia política, lo que apareció en la investigación era que dicha sección, ubicada en Huixtán (la 0570), se componía de tres comunidades, que tenían rasgos muy distintos entre sí: en dos de ellas, el PRI era hegemónico —un dato curioso es que una de ellas era casi totalmente católica, mientras que en la otra los evangélicos eran mayoría—; en la tercera, el PRD captaba prácticamente todos los votos, como se puso en evidencia en el año 2000, cuando se instaló una casilla extraordinaria en dicha comunidad. Curiosamente si esa sección resultó no ser un buen ejemplo de pluralismo comunal desde el punto de vista político, sí lo fue desde el punto de vista religioso e incluso lingüístico, dado que algunos de los habitantes tienen como lengua materna el tzotzil y otros el tzeltal, sin que esto se traduzca en algún tipo de conflicto. Es más, es muy común que los habitantes de la sección hablen tres lenguas: tzotzil, tzeltal y español.³⁷

La cuarta sección, ubicada en el barrio indígena de La Hormiga en San Cristóbal de Las Casas (la 1115), tampoco fue una prueba del creciente individualismo que se podría suponer caracteriza a los habitantes de una ciudad, sea cual sea su origen. Su historia política nos mostró una realidad mucho más compleja.³⁸

El barrio de La Hormiga fue fundado originalmente por chamulas expulsados de sus municipios por motivos supuestamente religiosos, pero que en realidad se mezclaban de manera inextricable con una lucha por el poder local entre facciones rivales. Estos expulsados crearon la Organización Regional Indígena de los Altos de Chiapas (ORIACH), primero con el fin de presionar al gobierno para que pudieran regresar a sus comunidades, y luego, a medida que perdían la esperanza de lograrlo y descubrían las ventajas de vivir en la ciudad, para conseguir que se les dotara de servicios (electricidad, agua, drenaje, calles pavimentadas, etc.) y se les abrieran fuentes de trabajo (se negociaron especialmente licencias para conducir taxis).

³⁷ SONNLEITNER, *Elecciones chiapanecas*, pp. 361-399.

³⁸ HVOSTOFF, *La communauté abandonnée*. Una versión resumida de este excelente trabajo se puede encontrar en HVOSTOFF, "La comunidad abandonada". Una vez más la investigación no se ciñó exclusivamente a una sección electora, sino que abarcó todos los barrios indígenas de San Cristóbal de Las Casas.

Las enormes diferencias en los resultados electorales —en 1991, el PRI obtuvo en la sección 1115 más de las dos terceras partes de la votación; en cambio, en 1994, el PRD arrasó con el 72% de los votos; y en 1995, con un alto porcentaje de abstencionismo, el PRD mantuvo al primer lugar con el 57.6%—³⁹ se debían en gran medida a las coyunturales y efímeras alianzas que el principal líder de los chamulas expulsados —Domingo López Ángel— entabló, primero con el PRI, luego con el EZLN y después con el PRD. Finalmente, en 1998, poco antes de las elecciones locales, el gobierno hizo encarcelar a Domingo López Ángel, quien después de haberse acercado a Dante Delgado —representante del gobierno federal en Chiapas—, sorprendentemente había renegado de su fe evangélica y se había convertido al islam. Al mismo tiempo, el PRI ofreció a los vecinos de la colonia regalarles láminas para techar sus casas o incluso construirles nuevas viviendas. Con ambas maniobras, el partido en el poder logró rehacer su vieja alianza con los habitantes de La Hormiga y volvió a alcanzar casi las tres cuartas partes de los sufragios (el 74.1%), duplicando el número de votos a su favor.⁴⁰

En el 2000, la esperanza de una alternancia política tanto en el gobierno federal como en el estatal animó a muchos abstencionistas a acudir a las urnas para votar por los candidatos opositores, aumentado así el porcentaje de votos de éstos en la sección, aunque el PRI logró mantener casi intacto su caudal de votos y alcanzar el primer lugar en la sección. Quedó claro entonces que los tiempos de unanimidad política en La Hormiga (a favor de un partido u otros, o a favor del EZLN) habían llegado a su fin: las organizaciones sociales se habían fragmentado y algunos electores votaban al margen de las consignas de éstas.

La historia de la sección 1115 no resultó ser la de la victoria del individualismo, la de la aparición del elector racional e informado que toma su decisión libremente que las teorías de los politólogos predecían, sino que revelaban, en cambio, la complejidad de la vida política urbana y la habilidad de los indígenas para abrirse un espacio en una ciudad que había empezado por rechazarlos y marginarlos a sus orillas.

³⁹ El análisis de los resultados electorales de la sección 1115, se encuentran en SONNLEITNER, "Démocratisation électorale, indianité et violence révolutionnaire", pp. 495-507.

⁴⁰ PÉREZ TZU, "Conversaciones ininterrumpidas: las voces indígenas del mercado de San Cristóbal".

En resumen, la decisión de profundizar en el estudio de las secciones con comportamientos extremos nos había abierto las puertas para comprender las complejas dinámicas locales de una región indígena y había resultado ser una excelente manera de dar cuenta de la diversidad política de una región que, a primera vista, podía parecer muy homogénea. Al mismo tiempo, nos había mostrado, una vez más, lo engañoso que podía resultar analizar los resultados electorales sin ver las dinámicas locales que los generaban.

Un mismo espíritu microhistórico fue el que nos alentó a un grupo de colegas y amigos a dar cuenta de la diversidad de las reacciones de los indígenas de Chiapas ante el levantamiento armado del EZLN a través del estudio detallado de siete comunidades y un municipio de Chiapas.⁴¹ En esta ocasión, la selección de los casos no siguió ningún método en particular. Se trataba de comunidades sobre las que alguno de nosotros había investigado con anterioridad. Sin embargo, nuestra muestra, más bien azarosa y poco representativa —las comunidades que fueron o seguían siendo zapatistas parecen estar sobrerrepresentadas—, cubría una amplia gama de reacciones muy diferenciadas.

En La Garrucha (municipio de Ocosingo), casi todos los pobladores habían ingresado al EZLN y, en el momento de escribir el libro, se mantenían fieles a ese movimiento armado. En cambio, en Buena Vista Pachán (Las Margaritas), los indígenas tojolabales, después de haber militado con entusiasmo en las filas del zapatismo, se habían ido desilusionando, y poco a poco, en medio de rupturas y conflictos, se habían alejado de éste.

Un caso muy distinto era el de los zoques damnificados por la erupción del Chichonal que habían sido reubicados por el gobierno en Nuevo Francisco León (Ocosingo), quienes, sin adherir nunca al EZLN, coquetearon con éste y se dejaron asesorar por personas cercanas al zapatismo en su disputa con el gobierno para regularizar las tierras que éste les había entregado, pero que formaban parte de los bienes comunales de los lacandones. Las comunidades tojolabales de Veracruz y Saltillo (Las Margaritas) siempre se mantuvieron distantes del EZLN —aunque algunos de sus miembros militaban clandestinamente en dicha organización—, pero supieron aprovechar la debilidad del gobierno federal para, con el apoyo de la CIOAC, hacerse de tierras por las que venían luchando desde hacía tiempo.

⁴¹ ESTRADA SAAVEDRA y VIQUEIRA, *Los indígenas de Chiapas y la rebelión zapatista*.

En El Limar (Tila), el levantamiento zapatista vino a reavivar una enconada disputa entre ejidatarios y avecindados, que en poco tiempo les llevó a cambiar en forma pragmática sus alianzas políticas con fuerzas regionales y nacionales, con el fin de contrarrestar las maniobras de sus adversarios. En Santa Catarina Huitiupán (Huitiupán), en donde la comunidad se había sumado en forma masiva al EZLN, las diferencias internas desembocaron en ajustes de cuenta sangrientos, al extremo que los habitantes del lugar acordaron dejar las filas del EZLN con el fin de terminar con la ola de violencia desatada.

En cambio, en el municipio de San Andrés Larráinzar, a pesar de que en 1994 sus habitantes se habían dividido en dos partes iguales entre simpatizantes del PRI y seguidores del EZLN, no se produjo ningún enfrentamiento entre ambos bandos. La clave de esta exitosa convivencia parece haber radicado en una afortunada combinación de factores: priistas y zapatistas no controlaban distintas áreas del municipio, sino que convivían en todas las comunidades con una fuerza similar; el sistema de cargos (ayuntamiento constitucional, ayuntamiento tradicional, mayordomías, religiosas, agencias municipales) se había desdoblado, de tal forma que cada facción tenía sus propias autoridades políticas y religiosas; en cambio, en el Comité de Bienes Comunales, priistas y zapatistas se habían repartido los cargos. Finalmente, los dirigentes políticos —respaldados por sus seguidores— habían actuado con suma prudencia para evitar que las diferencias políticas derivaran en acciones violentas y habían hecho oídos sordos a los intentos externos —muy especialmente del gobierno del estado de Chiapas— por atizar el conflicto.

Sin duda, nuestra muestra de microhistorias políticas no cubría todo el rango de reacciones suscitadas por la rebelión zapatista —no incluía, por ejemplo, el caso extremo de Chenalhó, en donde el conflicto por el control de una mina de arena dio pie a que el gobierno armara a los oponentes del EZLN, lo que suscitó múltiples ejecuciones de dirigentes de distintas facciones y finalmente la masacre de Acteal, ni el caso de Nicolás Ruiz, el único municipio con fuerte presencia zapatista en el que los hablantes de alguna lengua mesoamericana no son mayoritarios (eran tan sólo un 3% en 1990)—, pero era suficiente para dar una idea de las complejidades de la vida política local y echar por tierra el mito de la unanimidad comunal o la idea de que los indígenas habían sido manipulados, ya sea por el gobier-

no, ya sea por el EZLN. Por el contrario, esta colección de microhistorias ponía en evidencia el papel protagónico que éstos jugaron en aquellos años de incertidumbre y esperanza.

8. LOS HISTORIADORES Y LA DIVERSIDAD SOCIAL

Rickert, oponiéndose a Platón, tenía toda la razón en insistir en que la realidad —ya fuera natural o espiritual— se encontraba en lo particular y en lo individual, que era heterogénea y que no admitía soluciones de continuidad.⁴² Pero limitaba seriamente el desarrollo de la historia al hacer de ésta una ciencia exclusivamente ideográfica y pretender que se ciñera al estudio de hechos particulares. Afortunadamente, la disciplina histórica emprendió otros caminos y se fue interesando cada vez más por estudiar fenómenos colectivos. Por ello, la definición de Paul Veyne de la historia como el esfuerzo sistemático por describir y analizar lo “específico” o —insistiendo una vez más con la terminología aristotélica—, lo “propio”, lo que es original de un lugar, de una época o de un grupo social, da mucho mejor cuenta de la práctica actual de los historiadores.

Esto supone que todo historiador debe proceder en forma comparativa para poder determinar en qué radica la originalidad de los fenómenos que estudia. ¡Cuántos trabajos historiográficos han caído en la irrelevancia por presentar descripciones de creencias, actitudes y comportamientos como propios de un lugar o de un tiempo, cuando esas mismas descripciones podrían utilizarse para muchas otras sociedades! ¡Cuántas obras no han fracasado por centrarse en lo genérico en vez de escudriñar lo original de cada momento y lugar!

Para poder “inventariar las diferencias”, el historiador —al igual que todos los científicos sociales— necesita forjar conceptos precisos y unívocos que le permitan describirlas, en vez de reducirlas a categorías genéricas que dan cabida a fenómenos en extremo diversos, con el pretexto de que dichas abstracciones son capaces de explicar los más variados comportamientos humanos.⁴³ Así, pues, el historiador no puede, bajo el riesgo de

⁴² RICKERT, *Ciencia cultural y ciencia natural*, pp. 57-69.

⁴³ VEYNE, *Inventaire des différences*. Véase también, GEERTZ, *La interpretación de las culturas*, pp. 35-38.

tropezar una vez tras otra con los anacronismos, ahorrarse una detenida reflexión sobre los conceptos a los que recurre. Pero ello implica también hacer un esfuerzo para comprender la naturaleza misma de los conceptos, y en esta tarea, sólo la filosofía le puede proporcionar las herramientas para hacerlo. Las preguntas de Plotino, sin duda formuladas de otra manera y enriquecidas por los densos debates que han desatado desde entonces, deberían seguir siendo de interés para los amantes de Clío.

Cierto, la realidad está conformada por hechos particulares e individuales, pero restringir la historia a la detallada descripción de cada uno de ellos le haría caer en la irrelevancia. Entre las burdas generalizaciones que homogeneizan los fenómenos del pasado, desnaturalizándolos, y la fastidiosa descripción de miles de detalles irrelevantes, el historiador tiene que construirse su propio camino. No puede dar cuenta de todas las diferencias existentes en su campo de investigación en pos de una imposible exhaustividad, que además lo dejaría sin lectores. Pero sí puede, en cambio, buscar las formas de sugerir dicha diversidad y esbozar los límites de ésta.

El estudio de los debates que se generan en toda sociedad —ya sea en forma de argumentos elaborados y expuestos en la plaza pública, ya sea en forma de chismes de lavadero—, el uso de datos cuantitativos para plantear preguntas —no para responderlas— y la descripción de casos extremos pueden ser formas de intentarlo, junto con muchas otras que no hemos mencionado y que ni siquiera han pasado por nuestra mente. Pero más que proponer métodos o recetas de cocina para abordar el estudio de las diferencias sociales, lo que hemos pretendido en estas páginas es recordar la obligación primera que tiene todo historiador de enfrentarse, sin rodeos ni subterfugios, a la diversidad social y dar cuenta de ella.

REFERENCIAS

- AGUILAR HERNÁNDEZ, Eufemio, Martín DÍAZ TERATOL y Juan Pedro VIQUEIRA
2010 "Los otros acuerdos de San Andrés Larráinzar (1959-2005)", en ESTRADA SAAVEDRA y VIQUEIRA, 2010, pp. 331-417.
- ALLEN, William Sheridan
1984 *The Nazi Seizure of Power: The Experience of a Single German Town, 1922-1945*, Nueva York, F. Watts.

ARISTÓTELES

1964 *Obras*, Madrid, Aguilar.

BAJTIN, Mijail

1990 *La cultura popular en la Edad Media y en el Renacimiento. El contexto de François Rabelais*, México, Alianza Editorial.

BERLIN, Brent y Paul KAY

1969 *Basic Color Terms. Their Universality and Evolution*, Berkeley y Los Ángeles, University of California Press.

BEUCHOT, Mauricio

1997 *El problema de los universales*, Toluca, Universidad Autónoma del Estado de México (nueva edición, corregida y aumentada).

COLLIER, George A.

1980 "Categorías del color en Zinacantán", en VOGT, 1980, pp. 414-432.

1997 "Reaction and Retrenchment in the Highland of Chiapas in the Wake of the Zapatista Rebellion", *Journal of Latin American Anthropology*, 3, 1, pp. 14-31.

ENGELS, Federico

1961 *Dialéctica de la naturaleza*, México, Grijalbo.

ESTRADA MARTÍNEZ, Rosa Isabel

1995 *El problema de las expulsiones en las comunidades indígenas de Los Altos de Chiapas y los derechos humanos. Segundo informe*, México, Comisión Nacional de Derechos Humanos.

ESTRADA SAAVEDRA, Marco (ed.)

2009 *Chiapas después de la tormenta. Estudios sobre economía, sociedad y política*, México, El Colegio de México, Gobierno del Estado de Chiapas, Cámara de Diputados LX Legislatura.

ESTRADA SAAVEDRA, Marco y Juan Pedro Viqueira (coords.)

2010 *Los indígenas de Chiapas y la rebelión zapatista. Microhistorias políticas*, México, El Colegio de México.

FEBVRE, Lucien

1968 *Le problème de l'incroyance au 16e siècle. La religion de Rabelais*, París, Albin Michel (L'évolution de l'humanité, vol. LIII).

GEERTZ, Clifford

- 1989 *La interpretación de las culturas*, Barcelona, Gedisa Editorial.

GINZBURG, Carlo

- 1981 *El queso y los gusanos. El cosmos según un molinero del siglo XVI*, Barcelona, Muchnik Editores.

GONZÁLEZ Y GONZÁLEZ, Luis

- 1968 *Pueblo en vilo*, México, El Colegio de México.

HVOSTOFF, Sophie

- 2009 "La comunidad abandonada. La invención de una nueva indianidad urbana en las zonas periféricas tzotziles y tzeltales de San Cristóbal de Las Casas, Chiapas, México (1974-2001)", en ESTRADA SAAVEDRA, 2009, pp. 221-277.
- 2002 "La communauté abandonnée: L'invention d'une nouvelle indianité urbaine dans les périphéries tzotziles et tzeltales de San Cristóbal de Las Casas, Chiapas, Mexique (1974-2001)", tesis del Diplôme d'Études Approfondies (DEA) en sociología, Institut des Hautes Études de l'Amérique Latine, París.

IRIBARREN, Pablo

- 1980 *Misión Chamula, San Cristóbal de Las Casas*, Diócesis de San Cristóbal de Las Casas (edición en offset).

LAFORGUE, Jules

- 1970 *Poésies complètes*, París, Gallimard, Librairie Générale Française (Le Livre de Poche 2109).

LIBERA, Alain de

- 1996 *La Querelle des universaux. De Platon à la fin du Moyen Age*, París, Le Seuil (Des travaux).
- 1998 "Introduction", en PORPHYRE, 1998, pp. I-CXLII.

LLOYD, Geoffrey E. R.

- 1993 *Pour en finir avec les mentalités*, París, La Découverte.

MACLAURY, Robert E.

- 1997 *Color and Cognition in Mesoamerica. Constructing Categories as Vantages*, Austin, University of Texas Press.

MACLAURY, Robert. E., Galina V. PARAMEI y Don DEDRICK (eds.)

2007 *The Anthropology of Color: Interdisciplinary Multilevel Modeling*, Amsterdam, Filadelfia, John Benjamins.

MORQUECHO ESCAMILLA, Gaspar

2003 *Los indios en un proceso de organización. La organización indígena de Los Altos de Chiapas*, ORIACH, San Cristóbal de Las Casas, Ediciones Piratas.

PÉREZ TZU, Mariano

2000 "Conversaciones ininterrumpidas: Las voces indígenas del mercado de San Cristóbal", en VIQUEIRA y SONNLEITNER, 2000, pp. 259-267.

PLATÓN

1973 *Diálogos*, México, Porrúa (Sepan Cuantos..., núm. 13).

PORPHYRE

1998 *Isagoge*, traducción de A. de Libera y A. Ph. Segonds, París, Vrin.

REGIER, Terry, Paul KAY y Naveen KHETARPAL

2009 "Color naming and the shape of color space", *Language*, 85: 4 (diciembre), pp. 884-892.

RICKERT, Heinrich

1965 *Ciencia cultural y ciencia natural*, Madrid, Espasa-Calpe.

RUS, Jan

2009 "La lucha contra los caciques indígenas en los Altos de Chiapas: disidencia, religión y exilio en Chamula, 1965-1977", en *Anuario de Estudios Indígenas*, XIII, pp. 181-230.

SONNLEITNER, Willibald

2012 *Elecciones chiapanecas: Del régimen posrevolucionario al desorden democrático*, México, El Colegio de México, 2012.

2003 "Démocratisation électorale, indianité et violence révolutionnaire: Éléments pour une sociologie régionale de la transition politique dans les Hautes Terres du Chiapas, Mexique (1998-2009)", tesis de doctorado en sociología, Université Paris III-Sorbonne Nouvelle, Institut des Hautes Études de l'Amérique Latine.

2001 *Los indígenas y la democratización electoral. Una década de cambio político entre los tzotziles y tzeltales de Los Altos de Chiapas (1988-2000)*, México, El Colegio de México, Instituto Federal Electoral.

VEYNE, Paul

1976 *Inventaire des différences*, París, Seuil.

1971 *Comment on écrit l'histoire. Essai d'épistémologie*, París, Seuil.

VIQUEIRA, Juan Pedro, y Willibald SONNLEITNER (coords.)

2000 *Democracia en tierras indígenas. Las elecciones en Los Altos de Chiapas (1991-1998)*, México, El Colegio de México, Instituto Federal Electoral, Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social.

VOGT, Evon Z. (ed.)

1980 *Los zinacantecos: Un pueblo tzotzil de los altos de Chiapas*, México, Instituto Nacional Indigenista.

WEBSTER, Michael A. y Paul KAY

2007 "Individual and Population Differences in Focal Colors", en MAC LAURY, PARAMEI y DEDRICK, 2007, pp. 29-53.

GENOCIDIO, CIENCIA, ETNO-SUICIDIO: LA EXTIRPACIÓN DE LAS IDOLATRÍAS EN LOS ANDES COLONIALES Y SU VARIANTE CONTEMPORÁNEA

Laurence Cuelenaere y José Rabasa

INTRODUCCIÓN

Historias de indios (siempre un grupo específico) que participan en campañas genocidas de otros indios (siempre un grupo diferente) abundan en la colonización de las Américas.¹ Mencionamos este hecho para deshacer-nos de entrada de señalamientos que establecen que los españoles no deben tener el título exclusivo de la conquista de las Américas. Sin la participación activa de los indios la conquista hubiera sido una empresa ilusiva. Y no existe razón alguna por la que deberíamos esperar que los indios (de nuevo, siempre un grupo específico) fueran solidarios con otros indios. Nuestro objetivo no es diluir la culpabilidad, sino plantear la pregunta sobre el genocidio cultural, en otras palabras, el etnocidio, desde una perspectiva que nos permita entender la participación de los indios en la destrucción de sus propias culturas que se da a partir del reclutamiento de informantes por misioneros, burócratas y antropólogos occidentales. Llamamos a esta participación en la destrucción de la cultura propia etno-suicidio. Si bien los casos de genocidio físico (es decir, de guerras de exterminio, a sangre y fuego según la jerga jurídica colonial) orquestados por las autoridades españolas durante los virreinos del Perú y la Nueva España²

¹ Véase, por ejemplo, RABASA, *Without History*, pp. 172-204; ASSELBERGS, *Conquered Conquistadors*, pp. 1-20; la colección de ensayos en MATTHEW y OUDYK, *Indian Conquistadors*; GOSE, *Invaders as Ancestors*, pp. 43-47; ESPINOZA SORIANO, "Los huancas aliados de la conquista".

² Usamos el apelativo virreinato en boga, ya que abundan las exposiciones de la supuesta falta de rigor en el uso del término Colonia. Lo que no implica la ausencia de formas de colonialismo interno (como las ha habido a través del periodo republicano), es decir, del

fueron poco frecuentes, en este ensayo argumentamos que el genocidio cultural al que fue sometida la población indígena fue ejercido sistemáticamente por religiosos y burócratas. No ignoramos, sin embargo, que las consecuencias del genocidio cultural fueron en algunos casos la destrucción física de comunidades enteras. Estamos conscientes de que las definiciones de genocidio han estado sujetas a debate. Postulamos la tesis de que el etnocidio no se da sin etno-suicidio. Como lo indica el subtítulo de este artículo, nos interesa establecer vínculos entre el pasado colonial y nuestro presente contemporáneo.

El etno-suicidio se ha implementado por medio de prácticas evangelizadoras (primordialmente por el sacramento de la penitencia, que exigía la narración del abandono de la vida pagana) y programas pedagógicos (primordialmente por la instrucción científica que socavaba la magia). Mientras que la finalidad de las prácticas evangelizadoras, tales como la confesión, abiertamente exigen la aniquilación de la cultura propia, las prácticas de la ciencia pueden muy bien tener efectos no intencionados. En este ensayo yuxtaponemos instancias abiertamente coloniales y formaciones científicas contemporáneas que nos permitirán esclarecer las modalidades por medio de las cuales se implementa el etno-suicidio. Nos interesa definir el *continuum* entre las prácticas religiosas y las científicas.³ La distinción es de carácter heurístico y no histórico: no sólo porque la religión y la ciencia coexisten en ambos "periodos", sino también porque tanto la religión como la ciencia constituyen un espacio cultural denominado *las creencias*. Estamos particularmente interesados en las violencias no intencionadas de la ciencia de la antropología que en sus expresiones más lúcidas

sometimiento de la población indígena (por no abundar en la población negra) a regímenes de explotación socioeconómica y de destrucción sistemática de la identidad religiosa y cultural. Si bien no es correcto hablar de la Colonia (periodización que, al fin de cuentas, resulta un tanto anodina), sí lo es hacerlo de prácticas coloniales en las Américas. Otra opción es distinguir lo colonial y lo contemporáneo a partir del concepto de modernidad temprana que, si bien es aplicable a las culturas europeas, pierde su vigencia para las culturas indígenas. En última instancia preferimos hablar de sociedades y culturas indígenas en términos de lo no-moderno para abstraerlas de una absorción a una modernidad (temprana o no) englobante. Para este efecto, véase la crítica a la periodización de los mundos indígenas dentro de los esquemas que definen lo moderno y la necesidad de forjar un concepto de *elsewheres*, de espacios y temporalidades ajenos (en el sentido de *alius* mas no de *alter*) a las formas de vida occidentales, en RABASA, *Tell Me the Story of How I Conquered You*, pp.130-161.

³ Véase LATOUR, *Sur le culte moderne des dieux faitiches*, pp. 15-76.

han cuestionado las formas de racionalidad que han llevado a la denigración de las culturas no-occidentales. Vale la pena insistir en que la distinción entre lo colonial religioso y lo contemporáneo científico es demasiado nítida. Recordemos que en el Libro XII de la *Historia general de las cosas de la Nueva España*, en particular en la versión náhuatl, se pide que se cuente la historia de cómo se fue conquistado en términos del fallido uso de la magia contra los españoles. La narrativa retiene el discurso mágico en el proceso mismo de exponer sus límites.⁴

LAS CULTURAS PRÍSTINAS Y LA ANTROPOLOGÍA DE SALVAMENTO

Tomamos como punto de partida la antropología clásica, la que se vino a llamar "antropología de salvamento", *salvage anthropology*; nuestra discusión, sin embargo, considerará formulaciones más recientes, a menudo en oposición a los clásicos. Nos enfocamos en trabajos de la antropología que han estudiado la magia y la religión primitiva, no sólo porque proveen un espejo invertido de la imagen del trabajo del misionero, sino también porque los misioneros son los predecesores del antropólogo moderno. La magia ha sido frecuentemente socavada por la ciencia y la religión. Desde esta perspectiva la antropología continúa las prácticas del misionero. Más aún, debemos observar que ambas han tenido un papel destructivo en su reclutamiento de informantes que lleva al etno-suicidio. Mientras que el antropólogo desarrolla métodos y tecnologías exhaustivos para el salvamento de las culturas al borde de la desaparición, el misionero documenta las culturas para identificar creencias por extirpar y aun prácticas para su preservación. Se da un paralelismo desconcertante entre los esfuerzos del misionero por identificar los aspectos dignos de ser preservados y los esfuerzos del antropólogo que diferencian la magia, la religión y la ciencia en las sociedades primitivas. Por un lado, el misionero descubre que no puede llevar a cabo una sustitución total de una forma de vida por otra; de ahí su voluntad de retener lo que no contradice a la fe; por el otro lado, el antropólogo

⁴ Para una lectura de textos coloniales que solicitan la historia de la propia conquista como instancias de etno-suicidio, y más en particular del Libro XII, véase RABASA, *Tell Me the Story of How I Conquered You*, pp. 106-129.

diferencia magia, religión y ciencia en términos de una separación nítida entre lo sagrado y lo profano.

La expresión *salvage anthropology*, es decir, antropología de salvamento, fue primero utilizada por Jacob Gruber en "Ethnographic Salvage and the Shaping of Anthropology" para desarrollar una crítica del empirismo del siglo XIX y XX. Por el término "etnografía de salvamento", Gruber se refería a la documentación científica de diferencias culturales y lenguas pertenecientes a gentes en vías de desaparición que habían sido conquistados por potencias europeas y norteamericanas: "Durante el siglo XIX se empezó a sentir la urgencia de coleccionar para preservar datos que se temía que estuviesen en vías de desaparición. A partir de esta conciencia la tradición del salvamento comienza y de ella deriva su fuerza".⁵ Más adelante Gruber observa que "la aceptación de la extinción fue parte de la visión del nuevo mundo que el siglo pronto vino a aceptar, el papel del hombre en la desaparición de los productos de la naturaleza fue una sorpresa, una sorpresa cargada de culpabilidad, que los continuos esfuerzos por conservar podían difícilmente expiar".⁶ Un informe tras otro enfatizaba la destrucción humana que el expansionismo colonial acarrearba. Siempre que un grupo de gentes entraba en contacto con lo "moderno" se daba principio a su destrucción y exterminio, y también se daba principio al tiempo de la escritura de la historia y el recuerdo. En este artículo queremos reflexionar sobre "la amenaza de la extinción" y el gesto de escribir la historia de los pueblos sin historia bajo el supuesto de que están en vías de desaparición. Discutiremos la historia de la extirpación en su modalidad de etnografía de salvamento, es decir, en la documentación de lo que está desapareciendo. Examinamos el papel del antropólogo y el misionero como *historiadores de lo evanescente*, ávidos de reconstruir la historia de la humanidad a partir de los grupos humanos en vías de desaparición. También queremos reflexionar

⁵ "During the nineteenth century people began to sense the urgency of collection for the sake of preserving data whose extinction was feared. In this awareness the tradition of salvage begins and from this derives its force." GRUBER, "Ethnographic Salvage and the Shaping of Anthropology", p. 1290.

⁶ "[T]he acceptance of extinction was part of the new world view that the century early came to accept, man's own role in the disappearance of nature's products came as some surprise, a surprise overlaid with guilt, which continuing attempts at conservation could hardly exiate." GRUBER, "Ethnographic Salvage and the Shaping of Anthropology", p. 1291.

sobre la metodología, es decir, sobre la formación de participantes nativos en la producción de la historia de los pueblos sin historia. Y de ahí preguntarnos si es posible evitar participar y promover el etno-suicidio en nuestras labores intelectuales y pedagógicas. Nos interesa señalar momentos en los que el participante nativo demuestra una capacidad de habitar en múltiples mundos. Frente al principio de contradicción descubrimos muecas y sonrisas que reiteran que la magia continúa existiendo a pesar de la conciencia secular que se les ha impuesto. Hablamos de muecas y sonrisas para aventurar la dimensión corporal que acompaña las expresiones paradójales y sus consecuentes perplejidades. La mueca manifiesta un saber existencial que provoca una correspondiente perplejidad en el observador.

Identificamos dos acercamientos centrales a la antropología moderna y al discurso colonial. Por un lado, la magia pierde su prestigio por su irracionalidad e inhabilidad para explicar los fenómenos naturales. Por el otro, la magia manifiesta la compleja lógica social cuando es explicada correctamente. Estas modalidades de explicación y traducción de la antropología a las categorías occidentales llevan a la racionalización de la vida salvaje, al punto de que los miembros de estas culturas no se pueden reconocer en las representaciones científicas. Pensamos en los textos clásicos de Bronislaw Malinowski, Marcel Mauss, Lucien Lévy-Bruhl y E. E. Evans-Pritchard, pero también en los trabajos recientes de Michael Taussig y Bruno Latour. Mientras que los clásicos clarificaron los conceptos de magia, religión y ciencia, y contribuyeron a la disolución del término "magia", los más recientes exponen la magia en el terror estatal (Taussig) y en la ciencia y la tecnología (Latour). Nos preguntamos si es posible en nuestro trabajo evitar la propagación del etno-suicidio. Nos imbricamos en el planteamiento de las siguientes preguntas: ¿Lleva nuestro proyecto histórico-antropológico al etno-suicidio? ¿Cuál será el veredicto sobre la antropología moderna y contemporánea si consideramos su lenguaje y pensamiento en términos de una hipotética complicidad en la extirpación de idolatrías (léase: supersticiones, pensamientos irracionales atribuidos a los primitivos, denuncias de fetichismos, etc.)? El escenario del extirpador moderno ahora será un seminario graduado en el que un potencial antropólogo nativo adquiriría su entrenamiento y formación. La producción de la teoría implica que un lector de la sociedad nativa pasará por una transformación de sus esquemas mentales.

En nuestro cuestionamiento sobre la complicidad de la antropología y el etno-suicidio, encontramos articulaciones particularmente lúcidas sobre la participación en la destrucción de las culturas primitivas. Tomemos, por ejemplo, las palabras introductorias de Bronislaw Malinowski a *Argonauts of the Western Pacific*: "La etnología está en la tristemente lúdica, por no decir trágica, posición de que en el momento en que comienza a poner su taller en orden, a forjar las herramientas apropiadas, en que se apresta a empezar a trabajar en su tarea asignada, los materiales de su estudio se desvanecen con una rapidez desesperanzadora".⁷ Es importante que enfatizemos que Malinowski (aun nos arriesgaríamos a decir la antropología clásica en general) estaba primordialmente preocupado con un primer (o cuasi primer) contacto con culturas prístinas. Se lamenta que se ha llegado demasiado tarde, ya que los misioneros y oficiales del "imperio" han afectado el estado primordial. El antropólogo y sus instrumentos se sumarán a esta destrucción a pesar de su voluntad de preservar. La antropología de salvamento tiene poco interés en los procesos de etno-génesis que se estaban dando en respuesta a las novedades introducidas. Hoy en día las Islas Trobriand dan muestra de una pervivencia cultural en su capacidad de reinventarse frente a las fuerzas de la globalización.

La belleza de la narrativa de Malinowski de un primer contacto definió un tópico en la etnografía, uno que ya podríamos rastrear en un texto primario de la exploración: el *Diario* de Cristóbal Colón. Otra instancia sería la alegoría de Stradanus en la que figura Américo Vespucio frente a América acostada en una hamaca. No olvidemos el comentario de Michel de Certeau en *La escritura de la historia*. El antropólogo arriba a la escena con los instrumentos que componen su taller: cámaras, gramófonos, máquinas de escribir, así como con cerillos y machetes. La pérdida de la naturaleza prístina también se manifestará en la incorporación de las herramientas en el repertorio cultural del primitivo. La selección y el entrenamiento de los informantes implican un proceso que lleva a estos individuos al etno-suicidio. En última instancia, el antropólogo recolectará datos cuyos significados residirán en las explicaciones que inevitablemente desplazarán a los

⁷ "Ethnology is in the sadly ludicrous, not to say tragic position, that at the very moment when it begins to put its workshop in order, to forge its proper tools, to start ready for work on its appointed task, the material of its study melts away with hopeless rapidity." MALINOWSKI, *Argonauts of the Western Pacific*, p. xv.

discursos nativos. Obsérvese que Malinowski estaba plenamente consciente de los efectos destructivos de su tarea y que en nuestra explicitación nos limitamos a ofrecer un mero resumen de los elaborados catálogos y de las traducciones cuidadosas que caracterizan su etnografía.

La observación de Malinowski quizás explica la aprehensión de la antropología reciente a estudiar sociedades primitivas, tal vez por ejemplificar la inclinación necrológica de la antropología de salvamento. La modernidad parecería ahora absorber todas las formas de vida, ya sea bajo la modalidad de lo hegemónico, de lo contemporáneo o de las instancias alternativas. Mientras que las formulaciones hegemónicas y contemporáneas postulan la inevitable desaparición de las culturas salvajes, las modernidades alternas postulan una pluralidad de formas en las que lo no-occidental encarna nuevas expresiones de lo moderno. Estas tres formulaciones tienen en común la inhabilidad de entender o de aceptar la contemporaneidad de lo primitivo y lo moderno. La forma hegemónica excluye lo primitivo en tanto que se le considera incompatible con la racionalidad; la forma contemporánea enfatiza lo emergente global, por lo tanto dominante, en su objeto de estudio predilecto; la forma alternativa manifiesta una internalización de la denigración asociada con lo primitivo y lo salvaje.

Las categorías de lo salvaje y lo primitivo son ahora consideradas obsoletas, cuando no abusivas, en la antropología en tanto que han sido expuestas como tropos temporales que constituyen a las sociedades existiendo en tiempos primordiales o formando parte de una teleología que en última instancia las absorberá bajo nuevas configuraciones históricas.⁸ Retenemos estas categorías en nuestra discusión porque consideramos que su disolución ha tenido efectos destructivos. Los salvajes y los primitivos pueden muy bien haber dejado de existir de una forma heurística, pero la evidencia sugiere la existencia de pueblos indígenas que participan de formas de vida que en otro tiempo definían a las culturas primitivas (la creencia en la magia, los espíritus, la brujería, lo sobrenatural, etc.) que continúan siendo una carga (a menudo por sus creencias) para las empresas capitalistas (entre las cuales no excluyamos los capitalismo de Estado inspirados en Lenin) que buscan explotar los recursos naturales en sus territorios ancestrales. El objetivo de cerrar la brecha entre los primitivos y los modernos acarrea el efecto

⁸ El texto clave continúa siendo FABIAN, *Time and the Other*.

de destruir la conciencia que en otra época se aspiraba salvar. La consigna que afirma que todos los pueblos son históricos esconde la voluntad de reducir sus significados a las narrativas y explicaciones que se le puedan dar en términos occidentales. Lo no-moderno, los *sinfuera* de la historia deben ser sometidos a la historia, aun cuando ésta se postule como no teleológica.⁹ Los antropólogos han reconocido la razón operante en los pueblos no-occidentales; sin embargo, el efecto de este reconocimiento fue la distinción entre la razón y la no-razón en las formas de vida salvaje. Una diferenciación que no existía necesariamente antes de la llegada del "estudioso". Respetamos la resistencia de la gente a ser caracterizada como salvaje o primitiva, pero al mismo tiempo nos preguntamos si el rechazo de estas categorías no refleja una internalización tanto de la denigración científica de sus formas de vida, cuanto el reconocimiento por el antropólogo de que "ellos" también practican la ciencia, tienen instituciones políticas y sistemas legales como "nosotros".

GENOCIDIO, CIENCIA, ETNO-SUICIDIO

El término genocidio, desde su primera formulación de Raphael Lemkin en 1944, tuvo por objetivo la definición de prácticas, más allá de las atrocidades nazis, para encausar estados, regímenes, instituciones e individuos responsables de crímenes de lesa humanidad (*crimen laesae humanitatis*). Las dificultades para llegar a un consenso sobre qué actividades podían ser consideradas genocidas refleja el malestar de los estados modernos de ser potencialmente acusados de genocidas. En la formulación original de Lemkin se incluía el genocidio cultural; sin embargo, pese a que los términos genocidio cultural y etnocidio formaron parte de los primeros borradores de 1948 de la Convención para Prevención y Sanción del Delito de Genocidio de las Naciones Unidas, ambos fueron extraídos del documento final. La definición de genocidio cultural permanece imprecisa hasta nuestros días. La proliferación de los "estudios de genocidio", los llamados *Genocide Studies*, durante la primera década del siglo XXI revelan que en el énfasis que se ha puesto en los genocidios cometidos en África y Asia, notable-

⁹ Véase RABASA, *Without History*.

mente en Cambodia, Ruanda y más recientemente en Darfur, Europa se define como un actor privilegiado para hacer justicia.¹⁰ Los efectos genocidas de programas e instituciones benévolos son sistemáticamente ignorados. Nos debemos preguntar, sin embargo, si puede existir un Estado libre de genocidio cultural, cuando la definición incluye toda una serie de prácticas de integración forzada (tal como es practicada en Europa a nombre de los derechos humanos), a la par que con formas más intensas de destrucción cultural en la expulsión de pueblos de sus territorios ricos en recursos naturales (tal como es hoy en día practicada por regímenes de izquierda y de ideología neoliberal en América Latina, en nombre del beneficio que supuestamente derivaría a la nación en su totalidad), o la militarización de la frontera para proteger su integridad lingüística y cultural (tal como es practicada por Estados Unidos). Mencionamos de paso la correlación entre la destrucción del hábitat y la aniquilación de un pueblo.

En el contexto de la extirpación de las idolatrías (y el asesinato físico de gente durante los primeros siglos de la colonización de las Américas) nos debemos preguntar cuál sería el beneficio de la identificación de prácticas genocidas, tomando en cuenta que la naturaleza de esta categoría es jurídica. Se podría argumentar que se puede acusar de genocidas a los descendientes de los estados imperialistas y exigir reparaciones. En la larga historia de genocidios en las Américas la culpabilidad se puede distribuir más allá de la primera invasión española e incluir a los regímenes liberales del periodo republicano, así como a los estados neoliberales y socialistas que, habiendo firmado el Convenio 169 de la Organización Internacional del Trabajo, ignoran los derechos de los pueblos indígenas y tribales a ser consultados sobre la explotación de los recursos naturales en sus territorios ancestrales.¹¹ La explotación de los recursos sin plena consulta son casos en los que el genocidio cultural es indistinguible de la destrucción física. Bajo esta perspectiva, la culpabilidad estaría compartida por posiciones extremas del espectro político —desde el presente rey de España Juan Carlos I de Borbón al gobierno de Evo Morales y Álvaro García Linera—. Si Juan Carlos permanece conectado a aquellos que cometieron atrocidades a par-

¹⁰ Véase, por ejemplo, SMITH, *Genocide and the Europeans*, y MAX, *Genocide*. Para una apreciación de la proliferación de estudios sobre genocidio, véanse las antologías de TOTTEN y BARTROP, *The Genocide Studies Reader*, y MOSES, *Empire, Colony, Genocide*.

¹¹ "Convenio 169 de la Organización Internacional del Trabajo."

tir de Colón, el régimen de Evo Morales ignora los derechos de los pueblos indígenas bolivianos mientras pregona su liderato en defensa de la Madre Tierra. Estamos particularmente interesados en el seguimiento los patrones destructivos en contextos benévolos —por ejemplo, los que se dan en nombre del progreso, el conocimiento, el desarrollo y la nación, sin mencionar la evangelización—. Necesitamos hacernos la siguiente pregunta: ¿quién permanece libre de participar en el genocidio? Con certeza, no la ciencia. Y esto no se debe a que se ha usado la ciencia para el genocidio en los tiempos modernos, no sólo por los nazis, sino también en los experimentos con negros en Estados Unidos, en esterilizaciones forzadas, en manipulaciones políticas de fondos para la investigación del SIDA, etc. Todas estas instancias de genocidio son relativamente fáciles de documentar.

En este ensayo proponemos una doble lectura de los textos antropológicos que han buscado entender a los pueblos primitivos para rescatar sus conceptualizaciones de la vida de las distorsiones de los misioneros, los mercaderes, los aficionados y los administradores, que, en palabras de Malinowski, tratan “con una frivolidad satisfecha de sí lo que es verdaderamente serio para el etnógrafo”.¹² Para un esbozo de los efectos destructivos de la empresa antropológica, concebimos dos posibles lectores de los representantes clásicos de las antropologías del primitivismo. El primer lector corresponde a los investigadores entrenados en las disciplinas modernas (por ejemplo, “nosotros”) que han encontrado explicaciones iluminadoras en la antropología clásica. El segundo corresponde a un hipotético seminario en el que un miembro de la sociedad salvaje aprendería las verdades de su propia cultura. El primer lector incluye la vasta literatura sobre la magia que ha criticado y desplazado los trabajos clásicos sobre las culturas primitivas. Este primer lector podría muy bien ser el autor de algunos de los textos críticos estudiados en el seminario en yuxtaposición a los textos clásicos. Nos preguntamos en qué medida estas lecturas y el formato del seminario conducirían a los lectores nativos al etno-suicidio; de ahí que el seminario sea etnocida por diseño propio (aunque no por intención). Imaginemos también la habilidad que los lectores nativos podrían desarrollar para rehuir o, aún mejor, compartimentar los requisitos del rigor científico.

¹² “[W]ith a self-satisfied frivolity what is really serious to an ethnographer.” MALINOWSKI, *Argonauts of the Western Pacific*, p. 4.

co. Consideramos el presente ensayo como un ejercicio en formas discursivas que aspiran a reducir los efectos genocidas en los discursos científicos sobre la magia. Insistimos en el hecho de que las buenas intenciones no bastan.

El concepto de ciencia, en sí mismo, constituye una compleja clasificación del pensamiento que, más allá de la separación de lo sagrado y lo profano, supone una distinción entre *episteme* (verdad) y *doxa* (opinión) que se remonta a los orígenes de la filosofía occidental en Grecia. Al hacer frente a esta distinción, nuestro lector nativo tendría mínimo dos opciones. Uno, aseveraría que la distinción es universal y transhistórica y que existen protocolos autóctonos para la definición de una epistemología alternativa a la dominante en Occidente. Dos, subrayaría que la identificación de la ciencia en la cultura nativa consta de un proceso de traducción en el que las categorías occidentales son privilegiadas. Nuestro lector nativo haría frente a la dificultad de separar la opinión de la verdad en términos que satisfagan las exigencias occidentales de evitar contradicciones y obtener esquemas coherentes. ¿No trasluciría el privilegio otorgado al término "epistemología" la reducción de una serie de formas de pensar a *creencias* que deben ser racionalizadas o mínimamente yuxtapuestas como insuficientemente rigurosas? La antropología le enseñaría al lector nativo a sobrellevar la dificultad, mostrándole técnicas de explicación que le permitan "descubrir" la racionalidad en la magia —técnicas que inevitablemente conducen a la disolución del término "magia"—. Nuestro lector nativo encontraría en E. E. Evans-Pritchard un maestro en la explicación sociológica de la brujería en sus estudios sobre los nuer y los azande.¹³ También encontraría en Evans-Pritchard una de las más lúcidas lecturas de la atribución de una mentalidad prelógica a los salvajes de Lucien Lévy-Bruhl. Citamos a Evans-Pritchard generosamente:

Lévy-Bruhl llama "prelógicas" aquellas modalidades del pensamiento (pensamiento mágico-religioso, no hacía la distinción entre magia y religión) que le parecen tan verdaderas al primitivo como absurdas al europeo. Entiende por esta palabra algo muy diferente a lo que los críticos le atribuían. No quiere decir que los primitivos son incapaces de pensar coherentemente sino simplemente que la mayor parte de sus creencias son incompatibles con el punto de

¹³ Véase EVANS-PRITCHARD, *Nuer Religion* y *The Azande*.

vista crítico y científico del universo. También contienen contradicciones evidentes. No dice que los primitivos son ininteligibles para nosotros. Esto no quiere decir que no podemos seguir sus razonamientos. Podemos seguirlos, por el simple hecho de que razonan de una forma bastante lógica; pero ellos comienzan con premisas diferentes, y con premisas que nos son absurdas. Son razonables, pero razonan con categorías diferentes a las nuestras, no con aquellas de la lógica aristotélica.¹⁴

Podríamos continuar citando a Evans-Pritchard, pero este pasaje nos provee la clave para la conceptualización de un método para reflexionar sobre epistemologías alternas. Nuestro estudiante graduado nativo podría muy bien tomar esta evaluación de Lévy-Bruhl para producir un discurso que sistemáticamente evitara comparaciones con modos de pensar occidentales. Es como si el fiel creyente en la traducción de Evans-Pritchard escribiera contra sí mismo, al enfatizar que la originalidad de Lévy-Bruhl reside en poner atención en las diferencias en vez de seguir la tendencia "a recalcar las semejanzas, o lo que supuestamente son las semejanzas, entre nosotros y ellos".¹⁵ Nos debemos preguntar si acaso nuestro estudiante puede evitar las demandas de la ciencia que exigen la comparación rigurosa y la traducción.

Encontramos una clave al ambiente del seminario en la crítica de Lévi-Strauss a la insuficiencia científica del pensamiento de Marcel Mauss sobre *mana*:

Rehusamos acompañar a Mauss cuando busca el origen de la noción de *mana* en un orden de realidades otras a la relación con la que la construye: el orden de los sentimientos, las voliciones y las creencias que son, desde el punto de vista de la explicación científica, o epifenómenos o misterios, en cualquier caso extrínsecos al campo de la investigación [...]. Las nociones de sentimiento, la fatalidad, lo fortuito y la arbitrariedad no son nociones científicas.¹⁶

En otras palabras, el humor o el sentimiento son un *impasse* que no puede ser identificado, llevando a cambios en el interior de uno mismo. ¿Significa esto que nuestro estudiante nativo tendría que compartamenta-

¹⁴ *Ibid.*, pp. 81-82.

¹⁵ *Ibid.*, p. 80.

¹⁶ Citado en Pocock, "Foreword", p. 7; cursivas en el original.

lizar la esfera de la creencia, su participación en rituales chamánicos, para hacer buena ciencia (esto es: ignorar sus sentimientos) como antropólogo? Según Lévy-Bruhl, nuestro lector nativo se familiarizaría con (sería instigado a reflexionar sobre) una característica de los pueblos primitivos que, según Mary Douglas, ha definido un *impasse* clásico en los “problemas más difíciles de la traducción”.¹⁷ A la afirmación del barón Von den Steinen, el explorador decimonónico, de que “los bororo [...] presumen ser *araras* rojos (periquitos)”, Lévy-Bruhl añade:

esto no significa que después de la muerte se vuelvan *araras*, tampoco que los *araras* sean bororos metamorfoseados y que deban ser tratados como tales. Se trata de algo totalmente diferente [...]. No es un nombre que se den a sí mismos, ni una relación que se atribuyan. Lo que desean expresar por esto es una identidad.¹⁸

Douglas pasa a una discusión de las comunidades totémicas, que no sólo se propone aclarar un aspecto común a los miembros de cierto tipo de cultura (léase: primitiva o salvaje), sino también imaginar a Lévy-Bruhl exaltando la inmunidad del bororo al principio de contradicción (después de todo su lógica no es aristotélica). Nuestro lector nativo aprendería el lenguaje de la ciencia sin internalizar la denigración de su cultura, también guardaría una distancia con las racionalizaciones de las creencias en la brujería y la magia. Tal vez inventaría formas de pensar que sonrían (hagan muecas) frente a la mención de las disoluciones científicas de la magia, en este caso del término *mana*, replicando que sí, que la magia ¡es real!

Concluimos nuestra discusión de la ciencia con dos ejemplos extraídos de textos con los que nuestro lector nativo podría aprender a producir sonrisas o muecas discursivas que neutralizan la ciencia, aun cuando los contextos académicos continuarán vigilando sus límites. Michael Taussig evoca la impermeabilidad a la razón y a la ciencia cuando cita la respuesta de un informante de Esther Hermitte sobre la naturaleza del *nahual* en Mesoamérica (es decir, las personas que tienen el poder de transformarse en formas animales): “Después de interrogarlo sobre estas cuestiones, el informante indígena pareció perplejo y, a menudo sonriendo, simplemente

¹⁷ DOUGLAS, *Evans-Pritchard*, p. 107.

¹⁸ *Ibid.*, p. 17.

te respondía que no existe un dominio [entre la persona y el animal]; que no existe una comunicación entre la co-esencia animal; existe una proximidad física; el hombre ES el animal".¹⁹ Taussig añade: "Apuntamos la asombrosa literalidad. Y que (a menudo) sonríen".²⁰ La conversación entre Hermitte y sus informantes sugiere el agobio de ser cuestionados sobre la lógica, o más bien sobre la naturaleza simbólica del *nahual*. El informante sonriente manifiesta, frente a la invitación al discurso lógico, la habilidad de neutralizar el llamado al etno-suicidio. Hermitte ofrece documentación adicional, según los términos delineados por Douglas, sobre "la capacidad de los bororo de tolerar la contradicción", pero deja que la paradoja hable por sí misma. Al menos éste es el gesto de Taussig al citar a Hermitte. La sonrisa encarna una inmunidad al discurso secular a pesar de la intención de exponer su irracionalidad o, para el caso, de ofrecer explicaciones racionales.

Laurence Cuelenaere ha documentado la sonrisa de un interlocutor frente al llamado a explicar inconsistencias y contradicciones. Cuelenaere identifica la distinción entre el concepto de *creencia* (que en el contexto de la extirpación colonial de las idolatrías era sinónimo de superstición y en los tiempos modernos se refiere al cuerpo de saberes que los ancianos practicaban hace sólo una generación) y el término *cryincias* (que en el contexto contemporáneo de un sector de hablantes aymara da a entender la voluntad de atenerse a un cuerpo de saberes y prácticas, a pesar de que han venido a ser desprestigiados, primero por los misioneros y más tarde por las instituciones científicas y gubernamentales). Cuelenaere refiere las advertencias que recibió cuando expresó su interés en visitar a los *wak'a*: "la gente me prevenía, diciéndome que, si iba a verlos, me iba a morir, 'te vas a morir, si vas'. Los *wak'a* en este sentido estaban públicamente representados como cuerpos que no congeniaban con el mío. Insistentemente, con un tono melancólico, añadían, 'no puedes ir'. Era suficientemente claro que me estaban desalentando a seguir inquiriendo sobre los *wak'a*". Cuele-

¹⁹ "After questioning along these lines the Indian informants looked puzzled and, often grinning, would plainly state that there is no need for any command [between person and *nahual*]; there is no communication between animal co-essence; there is physical proximity; man IS the animal." TAUSSIG, *Defacement*, p. 243; mayúsculas en el original.

²⁰ "We take note of a most amazing literalness. And they are (often) grinning." TAUSSIG, *Defacement*, p. 243.

naere continúa con la respuesta a la pregunta, ¿qué pasa si no crees en ellos?: “más allá de los imperativos, repetidamente me fue dicho que, si no creía, podía muy bien acercarme a ellos sin peligro, ‘si no crees, no te va a pasar nada’. La creencia en los *wak’a*, sugerían que no carecía de riesgos”.²¹ Por *creer* el interlocutor aymara entendía las prácticas que se llevan a cabo en relación con los *wak’a*, no un dogma que se acepta o se rechaza como en el caso de la oración del *Credo*. Cuelenaere recalca la paradoja de permanecer bajo el influjo de entidades que habían sido vaciadas de significado y poder desde la época colonial, en efecto, de la voluntad de participar en saberes y prácticas prohibidas. Cuelenaere se pregunta: ¿por qué permanecer vulnerables a la influencia de los *wak’a* cuando su poder, a menudo destructivo, podría ser neutralizado simplemente no creyendo, es decir, no practicando los rituales asociados con ellos? Le responden que no pasa nada si no se hacen las prácticas con una sonrisa, como si con una mueca se neutralizara el racionalismo. En nuestra lectura de los extirpadores coloniales y sus asistentes, debemos retener una mirada y un oído para registrar sujetos sonriendo, haciendo muecas.

LA SONRISA EN EL *MANUSCRITO DE HUAROCHIRÍ*

Antes de examinar el *Manuscrito de Huarochirí* (ca. 1600), me permito citar una paradoja que O’Gorman señaló en su discusión de la invención de América. Plantea la paradoja en los siguientes términos: “A medida que América va siendo, va dejando de ser América; la significación profunda de su historia estriba, pues, en que se va aniquilando su ser al mismo tiempo que se actualiza”.²² Deja la paradoja sin resolver. O’Gorman usa la palabra “autoaniquilación” en vez de etno-suicidio, el término que nosotros utilizamos. La idea es que Europa (bajo las modalidades de la religión, la ciencia y la política) concibe el Nuevo Mundo como vacío y carente de todo significado. O’Gorman cita como indicio de la manera en que los europeos concibieron el Nuevo Mundo las alegorías de los cuatro continentes en las que América aparecía en plena desnudez, en un estado de barbarie.

²¹ CUELENAERE, “Paradoxes of Belief”.

²² O’GORMAN, *La invención de América*, p. 96.

O'Gorman estaba más que consciente de que las autoridades coloniales identificaron las tradiciones históricas para la administración de los territorios. Debemos insistir en que estas historias sólo tenían significado para la creación de nuevas instituciones europeas. En el proceso América dejaría de ser América para devenir "como" Europa. O'Gorman, sin embargo, recalca que en el proceso se da una provincialización de Europa. O'Gorman habla de una autoaniquilación de Europa que ocurre en tándem con la autoaniquilación de América: "en la medida en que América fue realizando en su historia el ser europeo, aniquilándose a sí misma, en esa medida la individualidad de Europa se fue disolviendo en un despliegue histórico de autoaniquilación".²³ Se da una diferencia entre el genocidio cultural al que fueron sometidos los pueblos indios y lo que O'Gorman llama la provincialización de Europa. Al devenir América como Europa "se canceló el cerrado provincialismo europeo de concebir lo universal como patrimonio particular".²⁴ Esta provincialización de Europa, es decir, el desplazamiento de su supuesta universalidad, fue entendida por O'Gorman en términos de la definición de una nueva modalidad de democracia en Estados Unidos —de lo que concibió O'Gorman como el único proyecto original americano—. Nada en el contexto de América Latina es comparable al excepcionalismo norteamericano que inaugura una nueva era histórica. Tenía muy poca paciencia para todo aquello con resabios indigenistas.

Nuestro objetivo al citar a O'Gorman a manera de prefacio a nuestra discusión del *Manuscrito de Huarochirí* no tiene por finalidad contradecir su preferencia por Norteamérica. Tampoco lo es establecer los fundamentos para una historia de América centrada en lo indígena, sino documentar más a fondo el lenguaje del genocidio cultural y ofrecer una introducción a nuestra lectura del *Manuscrito de Huarochirí* que tiene como finalidad evaluar la efectividad de los procesos de autoaniquilación que O'Gorman parece tomar por hecho. Al replantearnos la paradoja de O'Gorman, no podemos evitar encontrar en su lenguaje una mueca o, si se quiere, una sonrisa que en el planteamiento de la paradoja delata perplejidad. La sonrisa que celebra la invención paradójica de América en su autoaniquilación

²³ *Ibid.*, p. 98.

²⁴ *Ibidem.*

hace frente a otras sonrisas y muecas que responden a la supuesta irracionalidad de los saberes indígenas con un encogimiento de hombros.

Los responsables de la producción del *Manuscrito de Huarochirí* conceptualizaron la producción del texto para la extirpación en términos de un simultáneo acto de etno-suicidio y de etno-génesis, tal como está expresado en la apertura del texto: "Si, en los tiempos antiguos, los antepasados de los hombres llamados *indios* hubieran conocido la escritura, no se habrían ido perdiendo todas sus tradiciones como ha ocurrido hasta ahora".²⁵ Si el privilegio otorgado a la escritura alfabética es quizás un lugar común en la literatura indígena, también lo debemos leer como una forma de autoaniquilación. No obstante, el llamado a preservar las tradiciones utilizando el alfabeto latino complica la supuesta voluntad de extirpación de idolatrías: "voy a relatar aquí las tradiciones de los antiguos hombres de Huarochirí, todos protegidos por el mismo padre, *Pariacaca*, la *fe* que observan y las costumbres que siguen hasta nuestros días. Además, en cada comunidad se transcribirán las tradiciones conservadas desde sus orígenes".²⁶ En tales términos manifiesta el *Manuscrito de Huarochirí* una instancia de la *antropología de salvamento*, aun si es por medio de un esfuerzo nativo colectivo.

Observemos que el manuscrito usa la palabra "fe", lo que da a los mitos un estatus de fe comparable al dogma del cristianismo. Si se deplora la superstición, el estatus de fe ubica las creencias andinas en el mismo nivel que el cristianismo. No porque las verdades sean comparables, sino porque la profundidad de la fe no puede ser meramente corregida a través de la exposición de sus supersticiones, consignándolas al campo de las **creencias**, término y gesto predilecto de los textos diseñados para la extirpación de las idolatrías. Pensamos en Cristóbal de Molina, *Relación de las fábulas y ritos de los incas* (ca. 1575), Cristóbal de Albornoz, *Instrucción para descubrir todas las huacas del Perú* (ca. 1583) y Pablo José Arriaga, *La extirpación de las idolatrías en el Perú* (1621).²⁷ Es como si los autores del *Manuscrito*

²⁵ TAYLOR, *Ritos y tradiciones de Huarochirí*, p. 23; cursivas en el original.

²⁶ *Ibidem*. Las negritas aquí y en adelante las usa Taylor para indicar vocablos en español en el texto quechua. Esta versión española es de su traducción al francés en *Rites et traditions de Huarochirí*.

²⁷ Obsérvese que el título de la obra de Albornoz refleja la ortografía colonial **huac** y el género femenino. Mientras que Taylor habla de las **huacas**, en la traducción de Salomon son personajes masculinos. En el uso del género masculino y la ortografía aymara contemporánea *wak'a* seguimos a ASTVALDSSON, *Jesús de Machaga*.

de *Huarocharí* dieran testimonio personal del significado profundo de las tradiciones. Se ha argumentado, en particular por Frank Salomon, que el uso del término *fe* hace aún más peligrosas las creencias, llevando a castigos aún más severos.²⁸ El *Manuscrito de Huarocharí* constituye el único registro de mitos prehispánicos escrito en quechua. Varios autores han insistido en ver el texto como una instancia de resistencia cultural. Otros autores insisten en la sincera conversión al cristianismo de los participantes en la producción del *Manuscrito de Huarocharí*. Al poner el énfasis en las sonrisas y las muecas, queremos señalar las contradicciones en las que los autores del manuscrito incurren, al ignorar las restricciones que las categorías europeas imponían a la narración de la historia. Encontramos un paralelismo entre estas modalidades de ignorar-mientras-se-registran las restricciones discursivas y los relatos mesoamericanos de nahuales citados por Taussig, que insisten en decir que "el hombre ES el animal" y los relatos de los aymaras que advertían a Cuelenaere sobre el poder de los *wak'a* no obstante decirle "si no crees, no pasa nada". Más allá de la resistencia, estos testigos de lo sobrenatural escogen permanecer sujetos a la magia en vez de encontrar confort en los discursos seculares que los harían inmunes a los peligros espirituales de los *wak'a* que ejercen poder sobre la totalidad de la naturaleza.

De ahí que el *Manuscrito de Huarocharí* haga explícito que las parcelas necesitan ser protegidas por los *wak'a* de los cataclismos naturales. En el manuscrito se dice que los humanos participan con los *wak'a* en el cuidado de los plantíos. Está escrito que los *wak'a* garantizan la irrigación y las condiciones meteorológicas apropiadas. La gente reza al *wak'a* Cuniraya Huiracocha: "tú que transmites la fuerza vital a la tierra y al hombre, a ti no te falta nada, tú posees chacras, tú posees hombres".²⁹ El manuscrito cuenta que los *wak'a* asumen el semblante humano. De esta forma los *wak'a* interactúan y conversan con los hombres que trabajan y aran la superficie de la tierra. Los *wak'a* regulan el ciclo de la agricultura, las estaciones, el clima y las cosechas. Estos seres divinos también se transforman en las piedras y las rocas regadas por los campos. En el *Manuscrito de Huarocharí* queda claro que los *wak'a* no son necesariamente bondadosos y angelicales. En efecto, los *wak'a* luchan y se conquistan entre sí, disfrutan embriagarse, enamoran

²⁸ TAYLOR, *Ritos y tradiciones de Huarocharí*, pp. 3, 41-42.

²⁹ *Ibid.*, p. 23.

a las mujeres, se denigran entre sí, engañan a la gente y esperan sacar provecho (tales como favores sexuales) cuando ayudan a los necesitados. No podemos hacer justicia a la riqueza y densidad del *Manuscrito de Huarochirí*; sin embargo, para los propósitos de este artículo es importante mencionar que en el *Manuscrito de Huarochirí* queda plasmada una comprensión andina del mundo natural y humano, de los cataclismos en los ciclos agrícolas y climatológicos, y del tiempo y el espacio. También es importante mencionar que los linderos del mundo terrenal (del aquí y el ahora) corresponden a los linderos del mundo celestial (del allá y el más allá). Lugares donde los seres espirituales se transforman en piedras, rocas y montañas, estableciendo lazos entre los dos mundos. Entendido como tal, no se da un cruce, una transición, un viaje fuera del mundo, una transgresión de los poderes increíbles atribuidos a los picos de las montañas y a las rocas que están habitados por estos seres espirituales. No se da un más allá, porque un más allá sugeriría una frontera actual entre los mundos de los ancestros, los animales y los humanos. El manuscrito mezcla lo plausible con lo extraordinario. ¿Cómo debemos entender esta complejidad? Definitivamente no como un autoaniquilación exitosa.

Concentramos nuestra discusión del *Manuscrito de Huarochirí* en los capítulos 20 y 21 que narran las batallas de Don Cristóbal Choque con los *wak'a*.³⁰ Don Cristóbal es el hijo de un curaca de la aldea de Huarochirí activo en la promoción de un regreso al cristianismo que fue abandonado por la comunidad varios años después de los primeros esfuerzos evangeliza-

³⁰ Si bien estos capítulos han sido ampliamente discutidos por historiadores y antropólogos, hasta donde sabemos el tema del etno-suicidio queda por ser explorado. Nos hemos beneficiado en particular de las ediciones y traducciones de Frank Salomon y George L. Urioste al inglés y de Gerald Taylor al francés y posteriormente al español. Para un argumento que identifica a Cristóbal Choque como autor del *Manuscrito de Huarochirí*, véase DURSTON, "Notes on the Authorship of the Huarochirí Manuscript", pp. 227-241. Durston basa su argumento en una comparación paleográfica del Huarochirí y documentos atribuidos a Choque. Su argumento es particularmente pertinente en estos capítulos, ya que cuentan las experiencias de Choque narradas en tercera persona y son los únicos capítulos en los que un individuo figura como protagonista. Dejamos de lado cuestiones relativas a qué significa hablar de un autor en el contexto quechua colonial. Taylor también habla en términos de autoría, pero se limita a sugerir un hipotético personaje llamado Tomás y no tiene ningún reparo en considerar el texto como una obra literaria: "En realidad, el autor —llamémoslo Tomás— realizó una obra literaria en la que no sólo transcribió los datos que le habían contado, sino que también los ordenó y comentó". TAYLOR, *Ritos y tradiciones de Huarochirí*, p. 10.

dores que supuestamente habían convertido a la región. Estos son los únicos capítulos en los que un individuo figura como protagonista en batallas espirituales. Por lo común los capítulos en el *Manuscrito de Huarochirí* tratan sobre acontecimientos en las vidas de las diferentes deidades y sus esferas de influencia sin mención alguna de actores humanos en el drama cósmico. Frank Salomon (1990) ofrece una lectura del combate de Cristóbal Choque con un *wak'a* en términos de un motivo cristiano de corte jesuita, a saber, "la prueba de la ineficacia de los 'ídolos', la apelación a la divina merced y, sobre todo, la absoluta abjuración de la vieja deidad".³¹ Salomon explica que en la lucha simbólica con los *wak'a* los potentados del antiguo orden son expelidos o inmovilizados; sin embargo, éstos sobreviven como un momento de la transición al cristianismo. Nos preguntamos si no es que las deidades andinas deben sobrevivir las batallas con Choque, ya que constituyen las condiciones necesarias para la conversión. El motivo jesuita no carece de una fluidez (de una mueca) que disuelve la certidumbre sobre la "ineficacia de los ídolos" y la "absoluta abjuración" que identifica Salomon.

Mientras que los misioneros cristianos describieron los *wak'a* como fabricaciones del diablo, el *Manuscrito de Huarochirí* considera que los *wak'a* son a la vez maléficos y protectores de la naturaleza y el hombre. Esta ambigüedad de los *wak'a* significa que las nociones de "bien" y "mal" no son mutuamente excluyentes, lo que implica una sobreposición de los marcos de referencia cristianos y quechuas o aymaras, ya que pueden ser maléficas para ambos. Como ya lo hemos indicado a partir de O'Gorman, después de la conquista los quechua y los aymara inevitablemente, casi de forma natural, participan en la lógica cristiana. La tarea de localizar y extirpar los *wak'a* llevó a los misioneros a identificar y elaborar largas listas de lugares sagrados. Ese registro constituyó una parte integral del genocidio cultural.

Ya sea que Choque fuera el autor o un mero recolector de relatos orales, lo que queda claro es que fue instruido en la escritura alfabética y participó en las campañas de extirpación. Dado que la escritura del *Manuscrito de Huarochirí* se dio en el contexto de las prácticas extirpadoras genocidas orquestadas por Francisco de Ávila, prácticas fundadas en las políticas articuladas durante el Tercer Concilio de Lima, podemos hablar de un etno-

³¹ "[P]roof of the 'idols' ineffectiveness, appeals to divine mercy, and above all the absolute abjuration of the old deity." SALOMON, *Nightmare Victory*, p. 7.

suicidio sin excluir el proceso simultáneo de una etno-génesis. El *Manuscrito de Huarochirí* crea un archivo de formas de vida para su destrucción, no obstante que los autores a su vez lamentan la desaparición de los saberes. No debemos excluir, si tomamos las palabras introductorias al manuscrito, que Choque temiera la extinción de los mitos, aun cuando escribía a petición de Francisco de Ávila, su superior eclesiástico, quien buscaba convencer a las autoridades sobre la urgencia de las campañas de extirpación.

El retroceso a la vida pagana, por no decir apóstata (recuérdese que el término para la apostasía en latín es *retrocedere*, de ahí que delate su historicismo), testifica qué tan fino era el barniz de la reciente adopción del cristianismo. Choque no puede exponer la destrucción del *wak'a* sino a través de una batalla que se da en un espacio onírico. De ahí que el relato en el capítulo 21 de las batallas contra múltiples *wak'a* en los sueños reitere el relato de cómo los *wak'a* fueron vencidos en el capítulo 20. Choque, sin embargo, recalca que los sueños no son auténticas fuentes de verdad cristiana. En el encabezado al capítulo 21 se lee: "Aunque no deberíamos dar valor a un sueño, aquí vamos a contar cómo ese demonio malo atemorizó a don Cristóbal y cómo éste lo venció".³² La cuestión del porqué el responsable del encabezado del capítulo encontró la necesidad de negar validez a los sueños, "aunque no deberíamos dar valor a un sueño", plantea la paradoja de permanecer bajo el influjo de entidades malévolas al ser extirpadas. De hecho, no se da una auténtica conversión sin los *wak'a*. Una anciana de origen yunka le pregunta a Choque al principio del capítulo 21 por qué no venera al *wak'a*: "Hijo", le dijo, "¿por qué no veneras a Llocllayhuancupa, el hijo del que hace temblar la tierra? Es para saber eso que te ha mandado llamar ahora". Choque responde: "Ése es un demonio malo, madre, ¿por qué he de venerarlo?". Y aun cuando lucha contra el *wak'a* en su sueño, describe a un sacerdote llamado Astohuamán que lo venera y honra rezando: "Padre Llocllayhuancupa, tú eres el hijo del que hace temblar el mundo; tú eres también quien creó a los hombres".³³ Choque puede muy bien luchar contra el *wak'a* pero la gente que lo rodea no entiende su actitud y continúa venerándolo. En su sueño Choque se protege del *wak'a* con un *llaullaya*.³⁴ Ni Frank Salomon ni Gerald Taylor llegan a identificar qué es

³² TAYLOR, *Ritos y tradiciones de Huarochirí*, p. 95.

³³ *Ibid.*, p. 97.

³⁴ *Ibid.*, p. 98.

un *llaullaya*. Salomon piensa que se trata de un utensilio o vestimenta agrícola, mientras que Taylor se limita en su glosario de los vocablos quechua a indicar que es un "término desconocido". Sea cual sea el caso, nos encontramos con que Choque carece de certidumbre sobre quién le lanzó el *llaullaya*: "Don Cristóbal no sabía si era el demonio o si era de parte de Dios que había sido arrojado". En el *llaullaya* se da un espejismo con un efecto alucinante que sugiere que el uso del utensilio en la batalla puede muy bien ser una estratagema del *wak'a* para producir una derrota incierta. Después de esta escena Choque se despierta y reitera el triunfo en esta y otras batallas: "Desde esa época hasta hoy, don Cristóbal continuó venciendo a las demás huacas de la misma manera, en sus sueños". Nos debemos preguntar, ¿de qué misma manera?, ¿usando *llaullaya* lanzadas por un *wak'a* o por Dios? El relato del sueño concluye con una frase lacónica: "Esto es todo lo que sabemos sobre este demonio malo y las luchas victoriosas que tuvo don Cristóbal sobre él".³⁵ No podemos evitar ver una sonrisa, una mueca en los cambios de planos en los que se cuenta el relato.

Recordemos que el capítulo 20 comienza narrando lo que había pasado en la comunidad antes de la llegada de Ávila. Se cuenta que los miembros de *ayllu* habían ignorado la prohibición del curaca de venerar a los *wak'a*. Una mujer llamada Lantichumpi encontró al *wak'a* Llocllayhuancupa mientras trabajaba en su chacra y decidió llevarlo a su comunidad para mostrarlo a sus padre y a otros miembros del *ayllu*. Ya en la comunidad otro *wak'a* llamado Catiquillay hizo hablar a Llocllayhuancupa: "Este Catiquillay solía, sin esfuerzo, hacer hablar a cualquier huaca que no supiera hablar".³⁶ El *wak'a* Llocllayhuancupa habló diciendo que había sido mandado por su padre para la protección del *ayllu* y la gente se regocijó al oír esta noticia. Veneraron a este *wak'a* por muchos años hasta que el *wak'a* regresó con su padre y desapareció. La comunidad sacrificaba llamas para que volviera al *ayllu*. Cuando volvió el *wak'a* la gente lo reverenció con gran fervor. Lo hicieron hasta que el *ayllu* fue transformado en una reducción gobernada por un curaca que detestaba estas prácticas. Pero cuando la primera epidemia de sarampión se desató la gente volvió a venerar al *wak'a*.

³⁵ *Ibid.*, p. 99.

³⁶ *Ibid.*, p. 89.

En este tiempo también se quemó la casa del *wak'a* supuestamente por la voluntad de Dios. El curaca murió y el nuevo curaca resultó ser un *wak'a*. La gente volvió a vivir según las costumbres anteriores a la transformación del *ayllu* en reducción. Una vez que De Ávila empezó a predicar, algunos miembros de la comunidad se convirtieron y se atuvieron a la prohibición de venerar los *wak'a*. Este cambio se dio a partir de la denuncia del recién convertido Cristóbal Choque de que los *wak'a* eran demonios.

Cuando el antiguo curaca (el padre de Cristóbal Choque, quien despreciaba a los *wak'a*) estaba por morir fue engañado por el demonio y volvió a caer en el pecado de la idolatría. Este demonio también engañó a don Cristóbal Choque, a pesar de que había abandonado su culto. Una noche, en el lugar donde habían puesto una cruz, se le apareció el *wak'a*. Invocó a Dios y a la Virgen, quienes respondieron venciendo al *wak'a*. Pero esa misma noche, después de que Dios y la Virgen habían vencido al *wak'a*, Lloc-lay Huancupa se le volvió a aparecer en un sueño, haciendo espuria la supuesta victoria. El sueño permanece inconcluso, tal como deben ser los relatos de genocidio, ciencia y etno-suicidio.

REFERENCIAS

ASSELBERGS, Florine

2008 *Conquered Conquistadors: The Lienzo de Quauhquechollan: A Nahuatl Vision of the Conquest of Guatemala*, Boulder, Colorado, University of Colorado Press.

ASTVALDSSON, Astvaldur

2000 *Jesús de Machaca. La marka rebelde. Vol. IV. Las voces de los wak'a, fuentes principales del poder político aymara*, La Paz, Centro de Investigación y Promoción del Campesinado.

"Convenio 169 de la Organización Internacional del Trabajo", consultado en <http://www.ilo.org/indigenous/Conventions/no169/lang-es/index.htm>.

CUELENAERE, Laurence

2013 "Paradoxes of Belief as Perceived in the Uses of Creer, Creencia, and *Criyincia* in the Northern Bolivian Highlands", *Ethnohistory* 60:1 (invierno), pp. 77-99.

DOUGLAS, Mary

- 1980 *Evans-Pritchard*, Glasgow, Fontana Paperbacks.

DURSTON, Alan

- 2007 "Notes on the Authorship of the Huarochirí Manuscript", *Colonial Latin American Review*, 16:2, pp. 227-241.

ESPINOZA SORIANO, Waldemar

- 1971 "Los huancas, aliados de la conquista. Tres informaciones inéditas sobre la participación indígena en la conquista del Perú", *Anales de la Universidad Nacional del Centro del Perú*, núm. 1, Huancayo.

EVANS-PRITCHARD, Edward Evan

- 1971 *The Azande: History and Political Institutions*, Oxford, Clarendon Press.
1965 *Theories of Primitive Religion*, Oxford, Oxford University Press.
1956 *Nuer Religion*, Nueva York y Oxford, Oxford University Press.

FABIAN, Johannes

- 1983 *Time and the Other: How Anthropology Makes Its Object*, Nueva York, Columbia University Press.

GOSE, Peter

- 2008 *Invaders as Ancestors: On the Intercultural Making and Unmaking of Spanish Colonialism in the Andes*, Toronto, University of Toronto Press.

GRUBER, Jacob

- 1970 "Ethnographic Salvage and the Shaping of Anthropology", *American Anthropologist* 72:6 (diciembre), pp. 1289-1299.

LATOUR, Bruno

- 2009 *Sur le culte moderne des dieux faitiches. Suivi de Iconoclash*, París, Éditions La Découverte.

MALINOWSKI, Bronislaw

- 1961 *Argonauts of the Western Pacific: An Account of Native Enterprise and Adventure in the Archipelagoes of Melanesian New Guinea*, Nueva York, E.P. Dutton.

MATTHEW, Laura E. y Michel R. OUDJIK (eds.)

- 2007 *Indian Conquistadors: Indigenous Allies in the Conquest of Mesoamerica*, Norman, University of Oklahoma Press.

MAUSS, Marcel

- 1972 *A General Theory of Magic*, traducción de Robert Brain, Londres y Nueva York, Routledge and Kegan Paul.

MAY, Larry

- 2010 *Genocide: A Normative Account*, Nueva York, Cambridge University Press.

MOSES, A. Dirk (ed.)

- 2008 *Empire, Colony, Genocide: Conquest, Occupation, and Subaltern Resistance in World History*, Nueva York, Berghahn Books.

O'GORMAN, Edmundo

- 1958 *La invención de América. El universalismo de la cultura de Occidente*, México, Fondo de Cultura Económica.

POCOCK, D. F.

- 1972 "Foreword", en MAUSS, 1972, pp. 1-13.

RABASA, José

- 2011 *Tell Me the Story of How I Conquered You: Elsewheres and Ethnocide in the Colonial Mesoamerican World*, Austin, University of Texas Press.
2010 *Without History: Subaltern Studies, the Zapatista Insurgency, and the Specter of History*, Pittsburgh, University of Pittsburgh Press.

SALOMON, Frank

- 1990 *Nightmare Victory: The Meaning of Conversion among Peruvian Indians (Huarochirí, 1608)*, Discovering the Americas 1992 (Lecture Series Working Paper No. 7), College Park, Maryland, Department of Spanish and Portuguese.

SALOMON, Frank y George L. URIOSTE (eds. y trads.)

- 1991 *The Huarochirí Manuscript: A Testament of Ancient and Colonial Andean Religion*, Austin, University of Texas Press.

SMITH, Karen Elizabeth

- 2010 *Genocide and the Europeans*, Nueva York, Cambridge University Press.

TAUSSIG, Michael

- 1999 *Defacement: Public Secrecy and the Labor of the Negative*, Stanford, Stanford University Press.

TAYLOR, Gerald (ed. y trad.)

- 2008 *Ritos y tradiciones de Huarochiri*, Lima, Instituto Francés de Estudios Andinos, Instituto de Estudios Peruanos y Fondo Editorial Universidad Nacional Mayor de San Marcos.
- 1980 *Rites et traditions de Huarochiri*, París, L'Harmattan.

TOTTEN, Samuel y Paul R. BARTROP (eds.)

- 2009 *The Genocide Studies Reader*, Nueva York, Routledge.

SESIÓN DE PREGUNTAS

Guillermo Zermeño: Esta conferencia, estas reflexiones, este trabajo de análisis y esta propuesta, de seguro despertará muchas preguntas, interrogaciones, polémicas.

Solange Alberro: Quisiera recalcar tres puntos. Tu conferencia me pareció muy sugestiva, muy interesante, pero yo me quedo con algunas preocupaciones. En primer lugar, se trata del empleo del término "genocidio". Tú mismo lo señalaste: es muy confuso y actualmente no hay una definición como de diccionario sobre lo que es un genocidio. Me preocupa, porque yo siento que se está banalizando. Cuando mencionas el hecho de que se quemó un pueblo y se mató a todos sus habitantes, hace 30 o 40 años se hubiera hablado de una masacre, ahora de un genocidio. Creo que estamos banalizando el término y uniformizando realidades distintas. Yo personalmente me quedo con la noción de genocidio como un proyecto explícito, concretamente, el de Hitler, que anunció que quería exterminar a los judíos, los gitanos, los esclavos, los africanos, etc. Es muy distinto de un hecho guerrero donde una tropa o ejército llega y quema un pueblo por X motivos. No es un genocidio, a mí me parece.

Encuentro esta confusión alrededor del término "genocidio" todavía más sensible y preocupante en la noción de "genocidio cultural" que empleaste varias veces. Yo no tengo tus conocimientos en antropología de finales del siglo XIX y principios del XX, pero conozco un poco el periodo, no colonial, sino virreinal, como me gusta llamarlo, mexicano. Yo nunca he visto un propósito explícito de genocidio cultural aquí en México, en la Nueva España. El término que emplean los mismos misioneros es el de "extirpación". Cuando se extirpa un tumor, no se mata a la persona. Hay una voluntad de saneamiento, de curación. Se extirpa lo que se considera nocivo —"supersticiones", en el vocabulario de la época—, pero, al mismo tiempo, los propios misioneros —estoy pensando en Bartolomé de las Casas, obviamente, en Bernardino de Sahagún, en Diego Durán— reconocen que el mundo indígena tiene cualidades enormes. La "policía" es el término que se emplea, la policía de la vida indígena. Juan de Palafox en el XVII retomará esos temas y los desarrollará. Entonces, ¿qué tratan de hacer los misioneros? Extirpar lo que consideran como supersticiones o inventos del demonio para implantar —finalmente es un vocabulario médico— la nueva fe. Incluso en la cédula de fundación del Santo Oficio se emplean términos médicos. Impedir la "contaminación" es el término que se em-

plea, la "contaminación de las tiernas plantas", o sea, términos médicos. Ése es el primer punto, el más importante, acerca del genocidio y del genocidio cultural.

En el caso de América, tanto en el área andina como aquí, siempre hay que disociar los textos —escritos teológicos, provisiones reales, reales cédulas, etc.— y la realidad. Yo no hablo de realidad, tú tampoco; estábamos hablando de intelectuales, de visiones, de explicaciones. La racionalidad de los indios es aceptada —tú lo sabes como yo— muy rápidamente, a mediados del siglo XVI, o sea participan de la razón natural —santo Tomás, etc.—. A partir del momento en que los indios son considerados como racionales, se reconoce una lógica en sus ideas, comportamientos, representaciones y símbolos. Y es tan así que los franciscanos, rápidamente, y luego los jesuitas van a tratar y logran recuperar y acomodar símbolos, nociones indígenas. El problema de la racionalidad ya está aceptado hasta por el Vaticano y por el monarca español desde mediados del XVI. En el XVIII habrá un pequeño eclipse entre los ilustrados acerca de la racionalidad de los indios, pero luego los antropólogos y en particular Lévi-Strauss van a hacer hincapié en los sistemas lógicos de cualquier ser humano, de cualquier grupo cultural. Ése es el segundo punto.

El tercero. El problema de la racionalidad y de la lógica desemboca en el de la superstición. ¿Qué es lo que llaman supersticiones los misioneros? Es exactamente lo que llaman supersticiones en las brujas europeas. Y termino mi pequeña intervención con esto: yo siento que cuando hablamos de los problemas de la cristianización en el Nuevo Continente, nos olvidamos de que en el mismo siglo, en el XVI, en Europa estamos en plena época de guerra de religiones, de persecuciones y de hogueras. No sé si son genocidios; yo creo que no. Es persecución de grupos enteros como las brujas porque son supersticiosas, como los indios. Y termino diciendo que el problema de todos los monoteístas es el de continuamente discernir lo que es ortodoxo de lo que no lo es. Actualmente lo estamos viendo con lo que está sucediendo en el Magreb, con los Hermanos Musulmanes, los salafistas, que otra vez van a implantar una ortodoxia que va a discriminar a los otros. Me gustaría, como historiadora, que volviéramos a ver todo el problema de la cristianización del Nuevo Continente dentro del contexto de la época. No quiero abundar, pero en el siglo XVI, sobre todo, en el siglo XVII, el judaísmo también tiene sus problemas internos, de rechazo, de exclusión de sectas. Desconozco totalmente el mundo islámico, pero lo poco que sé es que ahí también se desarrollan persecuciones, masacres. Hoy mismo ocurrió una en Irak, entre chii-tas y sunitas. Yo abogo, ya que hablamos actualmente de historia global, por una

reintegración en un contexto mucho más general de todo lo que sucedió allí y por no creer en la especificidad de lo que sucedió en el Nuevo Continente. Hay que reintegrarnos. Por sólo hablar de Europa, ésta se está desangrando en el XVI, entre la Reforma luterana, la calvinista, el catolicismo, el Concilio de Trento, etc., y todo ello sin olvidar el problema de la brujería, de los cultos diabólicos, etcétera.

José Rabasa: Son tres puntos. El primero tenía que ver con el problema de si viaja o no el concepto de genocidio. Yo mencioné el caso de la masacre de Acoma. Si ustedes recuerdan el bello poema de Gaspar de Villagrà, en él tenemos un momento fundamental en el cual se narra en forma de poema sobre si es justo o no hacerle la guerra al pueblo de Acoma, si es lo debido. No se trata, yo creo, de un exceso, de que se les fuera la mano, sino que hay todo un aparato jurídico que fundamenta el acto de extirpar, pero extirpar físicamente, de borrar del mapa una etnia que está identificada con Acoma. No se les fue la mano, sino que sistemáticamente se buscó mutilarlos, mandar a los niños sobrevivientes a vivir en conventos para ser completamente transformados. No sé si ésa es una forma de genocidio cultural, el borrarle toda la memoria de quién eres. Toda la discusión de la Guerra del Mixtón es una discusión sistemática sobre cuándo es justo o no hacer "guerra a sangre y fuego", que es la expresión usada en la legislación española del siglo XVI. Hacer "guerra a sangre y fuego" es sinónimo de borrar del mapa, de extirpar, de sacar de la realidad.

Ahora, quizás masacrar a todo un pueblo sea también etnocidio, dado que toda una etnia está siendo matada. No se está matando a todo indígena, por lo que mencioné al principio: desafortunadamente, los soldados que venían del centro de México iban acompañados con dos mil, tres mil, cuatro mil indígenas que traían una serie de gentes agarradas de la greña para constituir como esclavos propios. No son escenarios muy bellos, pero provienen de las narrativas de los mismos indígenas que celebran su participación. Por eso empecé con esta noción de que la Conquista no sólo la hicieron los españoles, sino que también se hizo entre indígenas. No hay razón por la cual, como dije al principio, siempre sea un indígena el que está haciendo genocidio o guerras a sangre y fuego.

Lo de genocidio cultural. ¿Es o no un acto de genocidio cultural tomar a los hijos de un grupo humano, encerrarlos en una escuela, transformar sus hábitos de vestimenta, llevarlos a detestar todo lo que sus padres son,

a olvidar quiénes son y a participar en la lucha contra sus propios padres? No sé, quizás no sea una genocidio, pero me suena a la transformación de un actor en un contexto político y religioso, en el caso de la Nueva España, en el cual se aspira a una transformación profunda. Las escuelas de indios no sólo se dieron con fray Pedro de Gante, sino también en Australia, en el contexto de los indígenas en Estados Unidos, en donde hasta la fecha escuchamos las narrativas de la gente que sobrevivieron a ellas y los términos son inequívocos en cuanto al proceso de extirpación de todo su ser. O al menos quizá cortarles el pelo no tiene significado para nosotros, pero para quien la greña larga tiene significado, como también lo tienen la vestimenta, las danzas, los rezos, etc., se trata de una forma de borrar a una etnia del mapa.

Es cierto que, en el caso de Sahagún, los términos médicos son muy frecuentes, la metáfora del médico que extirpa un tumor; sí, pero ¿qué significa? ¿Que se le fuera a quitar un pedacito de alma al indígena o que verdaderamente hay que quitarles todo porque todo lleva superstición, desde cortar el pelo, barrer las calles, cocinar, recoger la cosecha, todo? Y de ahí la frustración. Si hay algo en esos textos es frustración, tanto en Sahagún como en otra gente como Durán, por mencionar el XVI, porque no sabían cómo hacer un proceso de evangelización que no implicara la transformación total de la comunidad. Esto los llevaba a hacer sus propias muecas como, por ejemplo, en el caso de Durán, cuando dice: "bueno, ésta no me acuerdo qué fiesta es, pero antiguamente se llevaban unas velas y ahora, en vez de velas, están llevando flores. Les dije, fíjense: están llevando flores y no velas, están celebrando a una deidad pagana. Como nadie me hizo caso, entonces agarré mis flores y me metí también a marchar con ellos". Son sus propias muecas o habilidades de transformación. Es el discurso, pero el discurso lleva una fuerza tremenda en cuanto a la intención. Yo jamás afirmaré, como O'Gorman, que hubo un autoaniquilamiento; tengo mis dudas. Diría: sí, la voluntad en algunos espacios es escribir lo amerindio como carente, como algo a ser llenado de europeo y, en el proceso, América va dejando de ser América para ser otra cosa. Creo que ahí está su lucidez. No comparto su certeza de que ese autoaniquilamiento se dio.

Creo que también hiciste mención de las brujas y de las guerras de religión. Lo que yo llego a ver en las guerras de religión, en la famosa noche de san Bartolomé, es que se las cargaban.

Nadine Béligand: Perdón, pero la noche de san Bartolomé no es una guerra de religión, es un crimen de amor. No es una guerra de religión, es una masacre.

José Rabasa: Ah, perdón: es un crimen de amor en que hay que destruir al amado. Las llamadas guerras de religión, como las llama la literatura...

Nadine Béligand: La noche de san Bartolomé no fue una guerra de religión, es una masacre.

José Rabasa: Es una masacre dentro de un espacio que es una guerra de religión o así ha sido denominada.

Alfonso Mendiola: Yo quisiera retomar el inicio de tu planteamiento. Yo creo que era una interpelación a nosotros como gente que investigamos desde una institución y que intentamos pensar la alteridad o la otredad. Iniciabas con el tema de la antropología de salvamento, que ya en sí misma es una paradoja, en el sentido de que hago antropología, porque estoy destruyendo la cultura que tengo que salvar. La antropología nace porque están desapareciendo las otras culturas. Lo que me interesa destacar no es que el gesto antropológico sea cognitivo o que tenga un fundamento ético, dado que quizá los términos éticos ni siquiera entren en ese espacio, salvo para llevar al museo, conservar en museo, porque la vida de los objetos en su mundo ha desaparecido, exceptuando aquello que no he aniquilado. Lo más interesante es que destruyo sin darme cuenta que destruyo. Me parece que el científico social destruye un entorno del cual ni cuenta se da que destruye. Yo, Alfonso Mendiola, soy el primero en destruir los espacios de los cuales produzco conocimiento, un poco como el capitalismo que produce mercancías y destruye ecológicamente espacios muchísimo mayores que aquel espacio en donde produce conocimiento. Habría una epistemología moderna que produce conocimiento, pero que destruye espacios mucho mayores de aquello que logra llevar y retener en el museo.

Tú hablabas de una articulación que a mí me parece que debemos tomar en cuenta: el papel del informante. Utilizabas una metáfora casi escenográfica, porque decías que en el seminario el nativo tendrá que ir aprendiendo que vive inmerso en la magia, en la superstición, pero que hay otras cosas. ¿Cómo lo van a calificar para que él pueda aprobar el seminario? ¿Qué hace? Como dicen los estudiantes: yo digo lo que el maestro me dice; si Alfonso dice tal cosa, yo res-

pondo eso. Si Alfonso dice que no cree en la realidad, yo digo que no creo en la realidad, paso la materia y se acabó. Como el maestro de al lado sí cree en la realidad, le digo lo que él cree. Lo que se va haciendo complicadísimo es el gesto del nativo informante que se ve inmerso en ese procedimiento cognitivo de la disciplina antropológica, independientemente de lo que eso signifique. Hay un procedimiento, como si el conocimiento de las ciencias humanas del siglo XIX sólo pudiera avanzar en la medida en que asesina; no hay más remedio. Me llama la atención ese intento de vivisección que intentaron los ilustrados. Hay un texto en la Enciclopedia francesa que decía que la única manera de pagar un crimen era que quienes lo habían cometido se permitieran diseccionar vivos para que la ciencia avanzara; si sobrevivían, entonces estaban perdonados. Creo que yo, Alfonso, cuando hago ciencia, hago eso: mato, destruyo, aniquilo. También introduzco en este espacio de epistemología un espacio afectivo y una relación amorosa, pero es complicadísimo. ¿Cómo introduzco una parte erótica? Por erótica estoy entendiendo una dimensión estética y amorosa, afectiva, aquella en que me puedo detener y decir que no entiendo lo que tú haces.

Llego a una cuestión en la que insistías mucho: la mueca y el gesto. Es interesante que la palabra, la frase, adquiera una restricción semántica en función del gesto corporal. Es lo que me parece fascinante. Si no crees en las huacas, ve y no te va a pasar nada. Me interesa la gestualidad. Si yo digo la tierra es mala y apunto hacia el cielo, hay ahí una carga semántica, pese a que los términos sean quizá demasiado platónicos. Ni siquiera quisiera hablar de significados, porque la filosofía ya nos dijo que la pregunta por el significado es el último gran bastión del empirismo. Lo que me interesa es el gesto como tal. El gesto corporal transforma la frase. Me llama la atención que tú insistieras en esto de "no creo, pero...". "No creo que por pasar debajo de una escalera me pase algo, pero... mejor no paso", ese gesto de "no creo que si me pasan el salero en la mesa suceda algo terrible, pero mejor no me lo pasen". Pareciera estar diciendo: soy racional pero... Me interesa mucho el aspecto del nacimiento de la antropología como salvamento. Luego tú hacías ese salto hacia atrás, al XVI, XVII, XVIII, y al problema del gesto, del gesto que transforma y que puede decir.

Johannes Neurath: Yo quisiera hacer un comentario desde la antropología. No sé si sea una crítica, pero creo que se entienden mejor las religiones indígenas cuando no se pregunta tanto por la creencia. La creencia es algo normalmente no muy importante en esas religiones. En las misiones hay permanentemente

un mal entendido, porque para los indígenas muchas veces es muy fácil decir, "ah, sí, creemos en Dios o lo que sea", pero lo que cuenta son las prácticas. Eso de las huacas es un buen ejemplo: si uno va por ahí y no hace nada, no pasa nada, pero si hay una relación ritual que involucra a estos seres o dioses que viven en las huacas o son las huacas, entonces es algo complicado, entonces es peligroso. Los dioses casi siempre son seres peligrosos; en las religiones indígenas los dioses matan, porque no son muy amables. Creo que se ha subestimado mucho esa diferencia entre las religiones amerindias y los monoteísmos del Viejo Mundo. Los misioneros elucubraban, estudiaban, traducían mal todo el tiempo y, sobre todo, no entendían el carácter de esas prácticas. También la antropología se ha manejado siempre con el simbolismo, la mitología y esas cosas, pero no enfocaba correctamente el tema. Yo creo que eso sí ha cambiado mucho; creo que hay maneras de entender mejor esos problemas de comunicación que hubo en el contacto, la Conquista y todo eso.

Ybeth Arias: Coincido con que la ponencia ha sido sugerente. Tengo algunos comentarios e interrogantes que me interesaría plantear. Me pareció muy interesante toda esta construcción en torno al colonialismo en la época virreinal y luego actual, pero no sé si sería más dinámico incluir el término criollismo o criollización. Lo menciono porque en esta construcción o incluso en la cuestión de la provincialización de Europa no hay un rompimiento entre lo que se dice del indio y la imagen que crea el criollo. Pongo por ejemplo un caso de la geografía peruana: uno de los tópicos interesantes de santa Rosa de Lima, la primera santa de las Indias, es que en un momento va a querer participar en la extirpación de las idolatrías. Ella sentía que los indios eran explotados y que no alcanzaban a la vez esta cuestión de la limpieza de sangre, la de los nuevos cristianos; ella requería, por lo tanto, salvar a los indios. Por ahí hay una cuestión que me parecía interesante: la dicotomía entre el criollismo o criollización y la cultura indígena.

Por otro lado, también es interesante cómo se reactualiza un poco la cuestión de los indios en la actualidad. Usted hablaba de Alan García. Actualmente hay todo un problema en torno a la extracción de minerales en el Perú y justo ha estallado un escándalo en Cajamarca, en el norte del Perú. También ahí hay una relaboración de la identidad peruana, porque ya no hablamos de indios criollos y, sin embargo, los estudios culturales hablan de un criollismo muy importante en torno al cual se han construido los modelos dicotómicos. Es

muy famoso el episodio en que Alan García, al enfrentar una manifestación en la Amazonía, se refirió a sus pobladores como bárbaros. Un presidente en los 2000 hablando de una población amazónica en estos términos obviamente llamó mucho la atención. Se trata un poco de lo que usted decía, de la reactualización de los viejos prejuicios.

Lo último era solamente que le escuché mencionar muchas veces las palabras, huaca, huaco. Con respecto a la historiografía peruana y peruanista tendría que tener cuidado, porque el huaco es el ceramio, o tal vez sea una cuestión de traducción, no lo sé.

Aurelia Valero: Muchas gracias por la conferencia. Yo tengo una duda muy puntual. Me llamó mucho la atención que se pusiera el acento sobre todo en el etno-suicidio y en el etnocidio por encima de la etno-génesis. Usted la menciona, pero no la desarrolla. Su exposición me dio la impresión es que casi cualquier transformación forma parte de un lento proceso de etno-suicidio y yo quisiera saber si esta impresión es justa o dónde interviene la etno-génesis.

Nadine Béligand: Voy a ser muy breve. Dije que la noche de San Bartolomé fue un crimen de amor, porque así la define Janine Garrisson. Sabemos, en términos generales, que es un crimen de amor planeado por el hijo y la madre, pero que desencadena efectivamente varias guerras de religión. Eso no tiene cabida aquí.

Yo coincido mucho con los comentarios de Solange Alberro. Creo que no se puede banalizar de esa forma el término "genocidio", pero usted ya contestó a esto. Obviamente la ponencia es muy sugestiva y despierta muchas preguntas. Voy a tratar de concentrarme en una o dos. Primero, en toda la ponencia usted habla de el indio, el europeo y eso sí es un poco problemático, porque en todos los procesos de transferencias culturales, cuando tocamos ese problema, hablamos de grupos, de individuos. Esa generalización de la categoría "el indio", "el europeo" para designar en realidad una relación entre el que evangeliza y el que escucha, me parece un poco problemática.

Yo quería recalcar algo en lo que también coincido con Solange y tal vez con otras personas que como nosotras trabajamos el periodo colonial. Las fuentes que compilan los religiosos nos son muy útiles; yo creo que nadie hoy en día puede negar que si conocemos algunos idiomas de, por ejemplo, África del Sur o del Océano Índico es gracias al trabajo de los misioneros. También hay que reconocer que en esa relación entre el indígena evangelizado y el otro, aunque

sea obviamente en conventos y demás, algo pasa, hay un proceso de transferencia de ambos lados que tampoco es de negar.

La última pregunta es en relación a lo que pasa en particular en Perú, porque más que una operación de extirpación de idolatría, ahí se ve muy bien que el problema, no es tanto la extirpación de la idolatría; es que los indios están diciendo que sus dioses van a ganar. Hay toda una contextualización que se tiene que hacer. La Guerra del Mixtón es la única propiamente religiosa en México, sólo comparable a las que va a haber después en la frontera nororiental, en la Sierra Gorda, y que va a acabar con el ejército a principios del XIX. Pero ahí sí hay un cambio, es decir, hay un orden cósmico que se está reorganizando, lo cual tiene mucho que ver con las profecías milenaristas de los propios religiosos. Yo creo que el caso del Perú es muy especial, porque hay una especie de doble milenarismo y también una ficción, al menos, de la doble monarquía.

Federico Navarrete: Realmente la conferencia plantea muchísimos temas para reflexionar; claramente tenía un espíritu polémico que ha abierto a la discusión. Yo nada más señalaría un pequeño comentario respecto al genocidio: los genocidios del siglo XX también se basaron en discursos de índole médica, que hablaban de extirpación de tumores, de sanar el cuerpo social. Lejos de haber una diferencia, yo veo ahí una analogía muy fuerte entre lo que sucedió en el siglo XVI y lo que sucedió en el siglo XX.

Por otro lado, creo que un tema que atraviesa toda la conferencia es el problema de la construcción del otro, de la relación con el otro. Definitivamente, como dejas muy claro en tus textos, tú quieres superar esa reflexión sobre la otredad que se dio en el marco posmoderno y quieres ir más allá de ella. Comparto esa inquietud, pero hay varios puntos a señalar. Me llama la atención la analogía que haces entre la antropología de salvamento del siglo XX y el trabajo de aquellos misioneros que, anacrónicamente, han sido llamados antropólogos del siglo XVI, como Durán o Sahagún. El nivel o elemento suplementario que te querría sugerir es que ambas etnografías —la del siglo XX de salvamento y la misional del siglo XVI— inventan un pasado indígena prístino. Este pasado indígena prístino es una invención tanto de la antropología del siglo XX como de la antropología del siglo XVI. Lo que nosotros creemos que es el México prehispánico es el pasado indígena prístino que fue construido en las obras de esos misioneros en el siglo XVI. No estoy haciendo un argumento relativista, en el sentido de que no podamos saber nada sobre ese pasado prehispánico o de que

no haya existido. Sugiero, simplemente, que lo que entendemos como prehispánico se construyó en el siglo XVI, de modo similar a como la antropología del salvamento en el siglo XX ha construido nuestra noción de lo que son las culturas no occidentales. Creo que ahí se puede profundizar aún más la analogía que tú presentas y llevarla a este segundo giro.

Por otro lado, creo que en este proceso la posición de los informantes indígenas es realmente clave e inmensamente compleja. Finalmente, todo parece indicar que la relación de Huarochirí se produce en el marco de la campaña de Ávila, un poco a petición de éste; gente como Juan Carlos Estenssoro dice que es casi producto directo de Ávila. Yo no lo creo, porque veo ahí una agenda propia de los informantes y distinta a la del fraile. Lo mismo se podría decir de la relación entre Sahagún y sus informantes. Interessantemente, no hay que olvidar que Guaman Poma de Ayala fue ayudante del persecutor de Taqui Onccoy. Estos informantes quizás serían profesionales del etno-suicidio, en el sentido de que a lo largo de muchos años esa gente vivió esta complicadísima frontera entre la racionalidad y la creencia, entre la verdadera religión y la superstición, entre el dios y el diablo. Desarrollan una serie de recursos retóricos, de estrategias discursivas para poder negociar, para poder transitar entre estos mundos que, yo creo, para los frailes eran mucho más incompatibles.

Es un tema muy complejo y creo que tus ideas nos ayudan a pensarlo de una manera mucho más interesante. Esto nos lleva, volviendo a lo que decía, a problematizar la dimensión misma de las otredades. Entiendo que tu uso deliberado de términos como "salvaje", "magia", "mito", es post-postmoderno; estás regresando a esos términos justamente para negar una serie de reflexiones que ha habido en los últimos 20 o 30 años y que, bajo el disfraz de esta reflexión sobre la otredad, de alguna manera terminaban negando la posibilidad misma de la existencia del otro. Tu mismo concepto de elsewhere, que quizá en español se traduciría como "en cualquier otra parte" —o lo sería si la frase no fuera tan torpe—, sí está entrando en relación con Occidente, con lo europeo o con estas configuraciones. Entonces ya no está en cualquier otra parte, sino que nosotros lo podemos conocer por esta gente que lo trae hacia acá y que construye nuestro conocimiento sobre ello. Nunca puede ser prístino, por definición.

Quisiera solicitar al autor, en primer lugar, si fuera tan amable de aclarar mucho más —ojalá con ejemplos— el neologismo de etno-suicidio. Por otra parte, en esta cuestión del etno-suicidio, que usted definió como una forma de negación de lo propio, quisiera preguntar: ¿dónde aparece la agency, la capa-

cidad de los grupos subalternos de acomodarse, manipular, reconstruir, relabrar el discurso presuntamente hegemónico de los grupos poderosos, en este caso de los conquistadores? ¿Se puede pensar el término de etnosuicidio como una forma de falsa deferencia, en términos de James Scott, es decir, como una forma de aparentar, de asumir los parámetros y lógicas del conquistador pero tras bambalinas seguir venerando las antiguas deidades? De ser así, sería ésta una manifestación del mantenimiento del orden cultural anterior a la Conquista.

José Enrique Ruiz-Domènec: Yo quería intervenir y luego se me ha pasado, pero vuelvo, porque me han estimulado estos chicos, me han sacado un poco del jet lag. Primero felicitarte, José, porque ha sido una magnífica conferencia. Una cosa que me ha interesado mucho es cómo de un modo casi como de intriga has colocado a la antropología en la historia. Te lo agradezco, porque es una tarde de debate etno-antropológico y parece que ha producido alguna protesta por parte de la historia. Al respecto, sería interesante —piensa que esto es una maldad a nuestro coordinador en jefe y pastor del ser de este coloquio— tener en cuenta dos categorías semánticas que han aparecido como sombras en tu discurso y que los historiadores llevamos como 40 o 50 años tratando de aislar, si bien hemos fracasado. Una es cómo el futuro incide en el pasado. Es tan fácil el argumento positivista de cómo el pasado construye el futuro que hasta Koselleck no nos dimos cuenta que la clave de la historia es que el futuro incide sobre el pasado. Es muy fácil determinar elementos positivos o negativos de un comportamiento cuando ya sabemos el resultado. Como se dice en mi tierra, hacer la quiniela el lunes, después de los resultados del domingo. Eso es muy fácil; lo difícil es hacerla el sábado, por eso tiene mérito y el azar te beneficia. ¿Cómo incide el futuro en el pasado? En toda la problemática que tú has planteado, nos solventa una cuestión que es la temporalidad histórica que nunca es un continuo. Aquí se han planteado muchas cosas de tu argumento, pero yo quisiera destacar una más: cada vez que se ha ido trabajando en los textos que has analizado, se producían épocas, Sattelzeiten, constantes que provocaban discontinuidades en el proceso de interpretar el pasado desde el futuro. Esta es la primera.

La segunda categoría es la que desde hace años nos propone Hans Blumenberg que entendamos, a saber, que el tiempo vital no tiene nada que ver con el tiempo histórico. Por desgracia, las fuentes que nosotros analizamos surgen todas del tiempo vital, sean conscientes, narrativas, cronísticas e intencionadas ideológicamente, o sean archivísticas. Éstas también contienen ficciones, como decía Nata-

lie Zemon Davis, incluso más de lo que creemos, porque forman parte de un ambiente, de una mentalidad. Sí que hay un parámetro de comportamiento, incluso en un escribano; una anotación concreta ya está llena de ficción. Pero esas fuentes pertenecen al tiempo vital; el tiempo histórico tiene otra temporalidad, otra *durée*, una duración que es mucho más intangible. ¿Qué hacemos nosotros y, sobre todo, qué ha hecho la antropología, usurpando la temporalidad, incluso diciendo que la temporalidad no existe en estos elementos de análisis muchas veces anti-diacrónicos, aquella antropología que tú denunciabas al principio de tu charla? ¿Qué ha hecho? Ha suprimido esa temporalidad, ese *tempus*, ese ritmo que convierte en suceso algo que transcurrió en tres o cuatro generaciones, es decir, algo que nadie conscientemente puede abarcar, ni siquiera una sociedad en su conjunto. La cronística, que conoce Alfonso mejor que yo, del siglo XVI no es igual antes o después del efecto de Felipe II; su política incide en el discurso histórico de las crónicas, los cronistas cambian de objetivo. Por lo tanto, ahí hay una secuencia. Nosotros hemos ido reduciendo el tiempo histórico al tiempo vital, por nuestro propio interés de convertir estos testimonios en fuentes históricas. Ahí es donde aparecen esos resquicios de duda ante tu argumento que, en buena lógica, no deberían de existir, porque tu argumento es el válido e incide en un análisis preciso —aquí se ha hablado mucho de la medicina—, clínico, del planteamiento del discurso. Era un poco lo que quería decirte para que Guillermo interviniera.

Guillermo Zermeno: El tiempo histórico es el tiempo de los historiadores, en el sentido de cruzarse con el discurso de la antropología que parece exceder lo que la historiografía suele hacer. Tú lo mencionas en el sentido de llevarlo hasta su propio límite, de mostrar el casi absurdo de seguir buscando, desde el discurso histórico, la posibilidad de rescatar esa voz otra, esa alteridad, bien sea superando las teleologías discursivas o incluso intentando acercarse a la cosa sin tener que recurrir a este ordenamiento hecho desde el futuro, desde lo ya conocido. Mi pregunta sería la siguiente: ¿no cabría la posibilidad de historizar las nociones que utilizas y que estructuran tu exposición —la noción de magia, la noción de ciencia, la noción de religión—? Me remito, sobre todo, al ejemplo que nos diste de manera muy elocuente al final de la conferencia, con el huaca. ¿Se trata de sobrevivencias de un remoto pasado que contienen elementos que transgreden, que simplemente superan o que se sitúan en otro lugar de la razón, de la racionalidad histórica (y en ese sentido estaríamos hablando de sobrevivencia)? ¿O se trata de una manifestación que ya podríamos observar como

fenómeno inscrito en la misma modernidad, en los mismos procesos de modernización, vistos desde una perspectiva histórica, como una gran maquinaria evolutiva? En ese sentido, cuando se establece la contraposición entre religión/ciencia versus magia, llevada incluso al siglo XVI o XVII, tendríamos que llevar igualmente a otro nivel las relaciones entre religión y ciencia en ese mismo periodo. Lo menciono porque también la religión cristiana está siendo cuestionada en el sentido de sospechar que tiene que ver con la superstición que ella misma está persiguiendo. Se genera un campo de ambigüedad incluso dentro de ese esquema ciencia/religión versus magia. No sé si habría que someter esas tres nociones al principio de historicidad de todo concepto, de toda noción.

José Rabasa: No sé si tendremos tiempo para desarrollar todo. Lo interesante será a la hora de revisar este trabajo con el propósito quizá de publicarlo, cuando todas estas preguntas entren en juego.

Uno de los aspectos que parece que no se registró lo suficientemente bien fue la cita de Malinowski, la primera oración del texto fundacional de la etnografía, es decir, cuando el inventor de la etnografía afirma que simplemente en el momento que llega, lo que está estudiando desaparece por ese mismo hecho o porque hay fuerzas de las que participa que van más allá. La oposición o la cuestión de la ciencia y la muerte está en ese sentido íntimamente ligada a otra serie de preguntas que surgieron y que tiene que ver con la formación del informante. En sí mismo, el proyecto de solicitar que alguien se meta en un sitio arqueológico, empiece a escavar sus tumbas y a tener una relación con estos objetos, ya implica una distancia, una objetivación de ese espacio que, si no ha pasado por una transformación mental que le permita hacer ese tipo de actividad, creo que deviene una forma de etno-suicidio. No sé cómo llamarlo de otro modo. Me parece que es algo que nosotros, en la formación de estudiantes, deberíamos integrar en el debate.

Johannes Neurath: Las islas donde estuvo Malinowski es un mal ejemplo, porque hoy en día ahí no hay nada.

José Rabasa: Es muy interesante lo que sugieres para matizar esa cita, para historizar la cita.

Mencionabas lo del criollismo. No veo por qué debemos tener una oposición. Yo mencioné, por ejemplo, la provincialización a partir del texto de

O'Gorman. Ahora bien, escribir una historia de América, en la cual se examine la originalidad en el proyecto criollo, está más allá de mis capacidades. No es algo que trabaje, pero puedo reconocer todo un tipo de investigación que está enfocado precisamente en el criollo como inventor de formas culturales idóneas.

Creo que estamos completamente de acuerdo sobre el problema de Alan García.

Etnocidio/etno-génesis. Creo que el ejemplo clave es el caso de Huarochirí. Creo que tienes totalmente razón, al decir que necesitamos buscar esos espacios que no son necesariamente dictados, que van más allá de lo que hace el misionero o las instrucciones del misionero. Al examinar ese proceso de "aprende a hacer ciencia, aprende a ver tus objetos como objetos muertos, a objetivarlos", no quiere decir que ahí termina la labor, la labor de producir objetos para la destrucción. La frase inicial del mismo Huarochirí es "porque se nos están yendo". En el contexto colonial o virreinal, en ese contexto que sería diferente al de la República —lo cual no quiere decir que haya colonialismos en ambos—, se haría necesaria una invención, una etno-génesis, una producción de etnicidad que se daría a partir de la producción de estos mismos textos. Son textos que están supuestamente diseñados para la destrucción de la propia cultura, pero que paradójicamente están inventando, reinventando, rescatando y salvando la misma cultura, sin que necesariamente deba tener la frase necrológica.

Quizá sería interesante vincular esto último con lo que planteaba Federico, en cuanto a semejanzas y diferencias entre la antropología misional y la antropología del salvamento que es necrológica. También Alfonso señalaba la cuestión de que ahora metemos los objetos muertos en los museos. Meter los objetos en el museo tiene la misma función de crear tumbas; son verdaderamente tumbas. Los expertos en museología están buscando formas de reinventar la práctica para poder llegar a modelos en que quizás demos acceso a los pueblos para que participen, tomen los objetos, se los lleven a su casa un fin de semana, hagan rituales, los regresen, etc. Por ahí andaría un poco el tema.

Definitivamente, creo que todo el proyecto de las muecas y las sonrisas tiene por propósito señalar que, más allá de las intenciones, estos gestos están presentes en el mismo texto y nos permiten observar la cuestión de las sobrevivencias.

Con el *elsewhere* —pensar más allá o fuera de la otredad, del binario en que caemos cuando constituimos otros que siempre nos refieren a un mismo— lo que yo quiero pensar son los espacios que permanecen fuera. ¿Desde dónde viene Huarochirí? No sé, aunque lo puedo tratar de colonizar, explicándolo, anotándolo, agotándolo y metiendo diez mil frases allí. Ahora bien, en cierto momento quizás debemos suspender esos saberes positivos y buscar en qué manera nos pueden enseñar a pensar de una manera diferente. Ésa es la tesis de mi último libro: reconocer que están hablando de un espacio distinto y que el saber positivo que le atribuyamos o que podamos identificar, por mucho que éste sea, no lo agota. Hasta cierto punto quizás es un momento de pensar otra manera de relacionarnos con estos objetos o con esos espacios de donde vienen, a menos de que podamos dar el salto mortal y devenir nativos. Pero ni aun así, porque quizás si devienes nativo te quedas allá; si regresas y cuentas, ya estás traduciendo. Andaría por ahí el tema que planteabas, que me parece muy importante porque creo que esta conferencia está verde; hay que pulirla, terminarla, hacerla respetable.

Creo que ya expliqué lo del etno-suicidio como neologismo. La frase de O'Gorman es autoaniquilación y que creo que funciona muy bien. Pese a los desacuerdos que tengamos sobre la efectividad, creo que el diagnóstico es impresionante para haberlo hecho en 1958. Creo que a mucha gente le molestó profundamente que estuviera hablando de esa manera.

Estos dos temas tan importantes que planteaba José Enrique sobre el futuro en el pasado y el tiempo vital, son categorías que quiero repensar. Necesito repensar toda esta cuestión de la pérdida de ese tiempo vital ante el tiempo histórico y de qué manera estamos reintroduciendo el tiempo vital en lo que ha venido a ser un tiempo histórico. Todo esto nos lleva, de nuevo, a la cuestión de los *elsewhere*, a un espacio en donde lo vital no se agota con nuestros saberes positivos. Creo que sería una manera en que yo me acercaría al tema.

Lo del futuro en el pasado. En este momento no sé cómo contestarlo, pero me parece muy sugerente.

José Enrique Ruiz-Domènec: Podría contar un cuento que lo explica perfectamente. Es un cuento. Cuéntame una historia. El 3 de enero de 1492 el último rey nazarí de Granada salía de la Alhambra después de haber rendido la

plaza a los reyes católicos. Ése fue el resultado de ocho años de negociación con un conocidísimo militar que era Gonzalo Fernández de Córdoba, más tarde llamado el Gran Capitán. Se trató de una negociación que dio lugar a uno de los mejores tratados de rendición que la historia ha dado y que luego no sirvió para nada, pues el documento fue papel mojado. Hasta aquí el futuro no está incidiendo en el pasado. Este rey se marchó al exilio, a Marruecos, con la conciencia de que nunca más volvería a su tierra natal, a la tierra natal de sus padres, abuelos, bisabuelos, tatarabuelos y así hasta 350 años. Por lo tanto, tenía todo el derecho de ser considerado un granadino, más que cualquier otro que llegara en ese momento e incluso que cualquier otro que estuviera 200 años más, dado que la temporalidad hacia atrás o hacia adelante funciona igual, no vale más. Para justificar el comportamiento de la rendición —el acto que significaba decir: me rindo, porque esta guerra de exterminio mutuo al final será una guerra de exterminio sobre mí, sobre mi pueblo, pero impongo unas condiciones, que luego no se cumplieron—, se establece una leyenda. La leyenda dice que, cuando el rey abandona Granada en dirección a la costa, llegó a una colina que ahora se llama el Suspiro del Moro, porque al girarse deja ya de ver la ciudad. Según la leyenda, en esa colina la madre le dijo al rey, cuando lo vio suspirar: “Llora como mujer lo que no has sabido defender como un hombre”.

Todo esto es un falso histórico monumental: ni se fue por ese camino, ni hubo esa expresión, ni la madre estaba en ese momento. Toda la configuración de ese relato que forma parte de un lugar de la memoria que constituyó durante casi cinco siglos la construcción de la historia de España no es banal. Argumenta el peso que el futuro tiene sobre el pasado. Lo que sucedió entre 1483 y 1492 fue clave para una especie de alternativa en la historia, en eso que la física cuántica también establece, es decir, la otra posibilidad fue negada cuando los vencedores decidieron incumplir los pactos con los vencidos. La ruptura del pacto, que es una felonía, construye un relato en diversos planos. El del cuento es el que parece menos dañino y, sin embargo, en mi opinión —y creo que me darás la razón en esto— es el más dañino de todos, porque en su simplicidad casi se le puede contar a los niños pequeños. A mí me lo contaban cuando tenía tres años y yo siempre contestaba lo mismo: “¿tú crees que lloró?”. Era una duda claramente metódica; ponía en cuestión el núcleo de la construcción de ese discurso, porque lo que hace el falso es legitimar un acto que estaba oculto detrás. Ahí es donde explicaría cómo, cada día que pasa a partir de enero de

1493, el futuro está más a favor de que ese falso se construya, porque cada día se va a hacer más real la felonía, en todos los términos que quieras, incluso genocida. Como no lograron convencerlos de que dejaran su memoria histórica, les dieron dos opciones: el exilio absoluto o el exterminio. Esa es una historia muy concreta que dura sesenta años, pero paralelamente se va construyendo el relato que acabo de narrar.

¿Al final qué nos queda? Que el hombre que estableció las pautas de una buena rendición, que podría habernos dado algunos referentes en la historia para situaciones parecidas actualmente, para los enfrentamientos imposibles de resolver cuando dos pueblos quieren el mismo territorio, en lugar de establecer un parámetro de análisis, nos deja la sombra del vencedor del futuro. Y podemos leer esa sombra en términos de genocidio o de etnocidio. La autoaniquilación que tú dices, el etno-suicidio, parte del supuesto de que la madre le dijo al hijo: "tú te autoaniquilaste, te suicidaste, sencillamente porque hiciste un transfer sexual". Es un argumento de historia moderna espantoso, que implica incluso que las mujeres son débiles. Todos esos parámetros se van filtrando en un cuento aparentemente banal, pero que carga de sentido todo lo que va a construir la historia de España durante los siguientes cuatro siglos. España nunca salió de todo eso.

José Rabasa: Lo que estás proponiendo es una transformación de las categorías de leyenda, historia, cuento, mito, etc. Si recuerdo bien, el trabajo de Federico Navarrete sobre cronotopos también problematiza toda esta cuestión del futuro de una manera brillante. Yo ando todavía en la noción de un futuro que en cierta manera ilumina y antecede este pasado. Un futuro pasado sería un poco el término.

Guillermo Zermeño: Nuevamente agradecerle a José su presencia, su conferencia y todas estas ideas que realmente nos señalan una cuestión que uno no puede dejar de pensar, bien sea antropólogo o bien sea historiador.

José Rabasa: O bien sea ninguno de los dos.

Guillermo Zermeño: O bien sea ninguno de los dos. Muchas gracias.

LA HISTORIA EN PERSPECTIVA, UNA ALTERNATIVA DE FUTURO

José Enrique Ruiz-Domènec

En 2011, cuando me disponía a organizar los materiales para la conferencia de clausura que debía dictar en el ciclo Historia/Fin de siglo organizado por El Colegio de México, me llegó la noticia de la publicación en las prensas de la universidad de Melbourne de *Against Remembrance* del periodista David Rieff.¹ Este libro es una visión descarnada sobre los abusos de la memoria al apropiarse de la historia y sobre la extrema banalidad del conocimiento del pasado propia de nuestro tiempo. Sin duda, los esfuerzos de los historiadores para combatirla son admirables, no así su efecto en la sociedad; y en cuanto a la posibilidad de preguntarse seriamente por el sentido de la historia, como hizo Karl Löwith en 1947, es una tarea que se antoja casi imposible habida cuenta de la ignorancia indiferente con respecto a todo lo que supone un esfuerzo de comprensión de otras épocas. Es la actualización de la vieja herida del historiador, incapaz de hacerse entender en un mundo con nulo interés por la complejidad del tiempo histórico.

En "Regard sur le monde actuel", Paul Valéry hizo un diagnóstico de esa herida: "La historia es el producto más peligroso que haya elaborado la química del intelecto; es fruto de una observación desordenada y sin método, capaz tan sólo de colorear escenas del pasado".² Tiene su lógica que el diagnóstico de Valéry sea de 1931, en el umbral de un pésimo momento de la civilización europea. Alfonso Reyes lo supo ver bien en sus atinados comentarios sobre este autor. Pero, ¿por qué siempre la historia está presente en los momentos críticos? Podría decirse de Valéry, como de Walter Benjamin cuyas *Iluminaciones* nunca fueron atendidas, lo que Rieff dice de

¹ RIEFF, *Against Remembrance* (traducción española: *Contra la memoria*).

² VALÉRY, "Regard sur le monde actuel" (traducción española: *Miradas al mundo actual*).

la situación actual: la historia no ha conseguido ponderar el uso de la memoria entre los pueblos y por lo tanto es indirectamente responsable del frecuente uso de la guerra para dirimir conflictos y de la cultura del rencor más que de la reconciliación. No se hace nada para impedir la fraudulenta interpretación de los hechos del pasado, y eso me lleva a preguntarme si es una actitud inconsciente o un plan deliberado.

A menudo, la actitud de los historiadores ante su tiempo no tiene explicación, aunque Marc Bloch fuese una excepción y un ejemplo a seguir. Sabemos que en el momento de su detención por la Gestapo en 1944 estaba trabajando en un libro titulado provisionalmente *Apología para la historia o el oficio del historiador*.³ Este libro es la expresión de la *Stimmung* de un ciudadano comprometido que medita sobre el oficio de historiador, mientras reunía pruebas del mundo de los hechos como de los sentimientos. ¿Y eso por qué? Para mí no hay duda, porque Bloch creía en la fuerza dramática de la historia, como queda claro en un texto pionero sobre el sentido de la Gran Guerra.⁴

En homenaje al maestro decidí organizar los materiales para esta conferencia adoptando una práctica habitual en los talleres de los pintores del gótico: la forma de un tríptico, vale decir, un argumento expuesto en tres etapas. Primero afrontaré la relación pasado y presente con el fin de buscar la lógica actual de la memoria y el olvido; a continuación haré un repaso de las grandes obras de historia aparecidas tras las guerras de la cultura de finales del siglo xx en las que reconozco un compromiso con nuestro tiempo y un proyecto para el futuro; y, por último, presentaré las propuestas que me parecen necesarias para hacer una historia adecuada a nuestro tiempo.

Este es el plan del trabajo; ahora veamos los detalles.

I

Con el título *Ill fares the Land*, Tony Judt publicó en 2010 una suerte de “guía de la perplejidad” sobre el mundo actual y el papel que la historia ha de jugar en medio de la actual crisis que, entre otras consecuencias, amena-

³ Sobre las circunstancias de este libro véase MASTROGREGORI, *El manuscrito interrumpido de Marc Bloch*.

⁴ BLOCH, *Réflexions d'un historien* (1921).

za con demoler las estructuras académicas que durante décadas han sostenido el oficio del historiador. La versión española de la editorial Taurus tituló el libro *Algo va mal*.⁵

En el lenguaje corriente, la expresión “algo va mal” designa la situación extrema de una sociedad atrapada en un fárrago de litigios, distorsiones y falsificaciones. Judt, el historiador de referencia de la *postwar*, advirtió que el principal peligro de la sociedad actual es “la incapacidad de imaginar alternativas”. Es verdad: algo va mal cuando una sociedad no sabe qué hacer para salir del campo minado en el que la ha situado la insostenible levedad que la domina. Por eso reclama el regreso al debate público imbuido de ética para salir de la era de inseguridad en la que hemos entrado, económica, física o política, aunque sabe que “el hecho de que apenas seamos conscientes de ello no es un consuelo: en 1914 pocos predijeron el completo colapso de su mundo y las catástrofes que lo siguieron. La inseguridad engendra miedo. Y el miedo —miedo al cambio, a la decadencia, a los extraños y a un mundo ajeno— está corroyendo la confianza y la interdependencia en que se basan las sociedades civiles”. Estoy de acuerdo con este diagnóstico, aunque en mi opinión, el talón de Aquiles de nuestro mundo no es la inseguridad sino la irresponsabilidad: por eso creo que algo va mal cuando la historia se burocratiza, para hablar como Theodore Hamerow, es decir, se sitúa al margen del proceso creativo, sin principio y fin claros, más atenta a la promoción profesional que al estudio.⁶ Pero también algo va mal cuando, en las librerías de Europa y de América, los libros de historia están colocados, con el letrero de *no ficción*, junto a subproductos de consumo *light*; y, en fin, algo va mal cuando el futuro se construye sin un relato riguroso del pasado.

En 2006, en mi libro *El reto del historiador*, hice una llamada de atención a este respecto *before the rain*, es decir, antes de que la actual crisis sistémica fuera una realidad histórica.⁷ Dije allí, y lo reitero hoy, que la historia no es un simple procedimiento técnico fácil de reemplazar por otro: al contrario, es un modo de pensar elocuente en sí mismo que enseña

⁵ JUDT, *Ill Fares the Land* (traducción española: *Algo va mal*). La idea de que se trata de una guía de la perplejidad se la debo a la reseña de Dwight Garner en *The New York Times* del 17 de marzo de 2010.

⁶ HAMEROW, *Reflections on History and Historians*.

⁷ RUIZ-DOMÈNEC, *El reto del historiador*.

la dificultad de conocernos. El espíritu de la historia es el espíritu de la complejidad de la conducta humana; nada es sencillo en este territorio, ni siquiera las razones del horror, tantas veces invocadas en la narrativa sobre la *Shoá*. Lo único que podemos hacer ante esta realidad es comprenderla, como hicieron los maestros que me precedieron en la tarea.

Je me souviens del gesto de mi padre, en los años cincuenta, cuando comentaba la llegada de un paquete de libros a la biblioteca del Centro Artístico de Granada con las novedades del Fondo de Cultura Económica. Esos libros eran los que más interesaban a los socios, si repasamos las fichas de préstamo de la biblioteca; y así, durante algunas semanas, llegaban a casa los libros de Alfons Dopsch, Henri Pirenne, Marcel Bataillon, Ernst-Robert Curtius, Werner Jaeger, Johannes Böhler, R. G. Collingwood y otros. En la primavera de 1949, cuando el Fondo publicó *El Mediterráneo y el mundo mediterráneo en tiempos de Felipe II* de Fernand Braudel alguien de mi familia anotó en un cuaderno de tafilete negro que la lectura de ese libro sería enormemente útil para mí cuando pudiera entenderlo.

A esa misma conclusión llegó Antonio Domínguez Ortiz, que fue mi profesor de historia en el bachillerato, al aconsejarme su lectura cuando acudí a su despacho en busca de orientación, con el libro de Braudel entre mis manos; y añadió, tal vez para estimular mi curiosidad, que indagara en los argumentos que el autor había utilizado para descifrar el ritmo lento, parsimonioso, de las rutinas sociales, lo que luego se llamó *long durée*, porque, dijo con su habitual aplomo, a través de ellos entendería los grandes cambios a punto de producirse en mi mundo vital. Era una invitación para que afrontara la educación con una actitud cosmopolita, donde las ideas no tienen fronteras, como auténtica vía de escape de la comunidad imaginada que era España en aquel tiempo.

Al recordar ese episodio de mi vida adolescente, me pregunto por las circunstancias que hicieron posible esos magníficos años para el estudio de la historia, y que situaría hasta diciembre de 1963. En lugar de las investigaciones basadas en la *deconstrucción*, la generación de mi padre se formó con *La Société aux XI^e et XII^e siècles dans la région mâconnaise* de Georges Duby (1953), *History in a Changing World* de Geoffrey Barraclough (1957), *Naissance de l'Europe* de Roberto S. Lopez (1962) o los libros de Barbara W. Tuchman que tanto gustaban. *Los cañones de agosto* se leyeron con interés en mi entorno familiar, probablemente por el efecto de la crisis

de los misiles de Cuba y el asesinato de John F. Kennedy; el ejemplar de *La torre del orgullo* lo encontré con numerosas anotaciones; y *El telegrama Zimmermann* con la indicación de "muy aconsejable" en la contraportada.

En París podemos encontrar esos libros, claves en la educación de la generación de mi padre, en librerías aferradas en mantener un depósito, incluso a bajo precio; en otras ciudades, se depende de las bibliotecas públicas o de la generosidad de alguien que los tenga en su casa. Para quienes busquen una verdadera formación en historia su lectura es obligada. No he leído un solo gran libro de historia de esos años que no tuviera algo que me gustara. El hábito de leerlos lo adquirí en la universidad y llegó a convencerme que esa era la forma de acceder al pasado de la gente culta, y si no la aprendía nunca sería verdaderamente un individuo culto. Sin embargo, a finales del siglo xx, el mundo académico pareció avergonzarse un poco de ellos, igual que a los psicoanalistas les irritaba que les recordaran a Freud.

Es injusta la fama de libros de metodología positivista: en verdad no se reducen a ser una excelente investigación de archivo con una sobria escritura académica; son una propuesta para profundizar en el ritmo de la economía, el desarrollo de la población, los regímenes agrícolas, los métodos comerciales, el uso de la moneda, el papel del crédito o los conflictos sociales. La lectura de los clásicos de la economía, pero no sólo Marx, los impregnó de un tono diferente a las obras de Thomas Carlyle, Jules Michelet, Jacob Burckhardt, Theodor Mommsen o Leopold von Ranke.

Los maestros en los años cincuenta apostaron por el estudio de la vida material en la reconstrucción del pasado, pero poco a poco se dieron cuenta de la necesidad de crear una estructura que la explique. Y así lo hicieron, tomando conciencia de su dilema cuando trataron temas de cultura literaria o artística: con una voz demasiado prudente para los expertos en esta materia y que sin embargo, a juicio de sus colegas de seminario, era excesivamente complaciente con las modas populares y miraron esos libros con desdén, incluso con enojo.

Las síntesis de los años cincuenta merecen un análisis detenido: son la expresión más acabada de unos historiadores que, procediendo del estudio de la economía, se interesaron por los aspectos culturales del pasado. Para empezar, diré que esos libros se concibieron como una operación didáctica de carácter universal, y se difundieron por el mundo bajo el epígrafe de "manuales universitarios". Esos manuales sirvieron para asegurar la conti-

nuidad de un oficio, que la historia nunca debía ser otra cosa. Se propusieron sin ambigüedades contar la sucesión de acontecimientos de un país o de una época, de modo que los estudiantes aprendieran la identidad del pasado como marco interpretativo para sus trabajos. Al final de ese intento pedagógico, los historiadores de mi generación se descubrieron en un espacio entre dos aguas. ¿Qué iba a ser de nosotros que quedamos en medio de una educación plana y un ensayismo enardecido? ¿Se podrían conjugar ambas líneas de trabajo en una investigación sobre el pasado?

El desdoblamiento en la formación debía ser superado; era una cuestión de tiempo que uno oscilara hacia un campo o hacia otro. El dilema, no obstante, ofreció una moraleja didáctica a los años setenta y ochenta, hasta 1987-1989. La resistencia del mundo académico a aceptar el cambio era similar a la benevolencia aristocrática de las figuras de la historiografía internacional, convencidas de que nada sería ya como antes de la aparición de sus libros. Y así transcurrió un tiempo decisivo, de transición, en el que la sensación de vivir entre dos aguas atrapó a más de uno, y lo anegó en sus contradicciones.

Me produce una sensación extraña pasar de la manera de *faire l'histoire* de los años setenta y ochenta (repito: hasta 1987-1989) a otra manera, infinitamente más inextricable, provocada por una poderosa agitación, las guerras de la cultura de finales del siglo xx. La tensión se palpaba en el ambiente, incluso por las cautelas mostradas por los grandes maestros. Resulta difícil desprenderse en pocas semanas de casi cuarenta años de confianza en la eficacia de la historia. Anclados en las ideas que llevaron a la victoria de los aliados en la Segunda guerra mundial, creíamos en la existencia de una conciencia crítica mundial y estábamos convencidos de poder encauzar las ansias de renovación. Nos equivocamos bastante.

Las guerras de la cultura tuvieron un comienzo espectacular. En septiembre de 1988 se celebró un congreso en Chapel Hill, campus de la Universidad de Carolina del Norte, en el que las grandes figuras del momento se reunieron para debatir el futuro de la educación y el porvenir de la historia. Lo que en principio iba a ser una reunión más de las muchas que entonces se celebraban en el mundo académico, se convirtió en todo un acontecimiento, ya que el acalorado debate dio paso a lo que el reportero que cubría las jornadas para *The New York Times* denominó "el minuto de odio", una alusión intencionada a la novela *1984* de George Orwell.

Los debates se centraron en cuestiones de gran calado ideológico, el cierre de la mente moderna, la sumisión de las ciencias sociales a lo políticamente correcto, el canon occidental y el relativismo moral. La reacción no se hizo esperar. La influyente historiadora Gertrude Himmelfarb afirmó, sin que le temblara la voz, que el congreso había sido una perfecta prueba que el mundo académico había sido tomado por bestias terribles, ocultas hasta entonces en el fondo del abismo.⁸ Era una situación desconcertante para el historiador europeo, poco acostumbrado a unas expresiones así. Tengo que hacer un esfuerzo para recordar los agrios debates, en un tiempo que el posmodernismo alcanzaba su cenit y se descomponía el esquema de la guerra fría, con la caída del muro de Berlín. Sin darnos cuenta entramos en uno de los clásicos procesos acelerados de la historia, que nos llevaría en pocos años al 11-S-2001 y lo que siguió.

La historia del mundo que cambió los usos de la historia, para hablar como Sidney Monas, tiene una moraleja: la identidad dejó de ser un hecho singular para transformarse en una realidad plural y, desde ese momento, se empezó a hablar de identidades múltiples, diversas, conflictivas. Lo más interesante, visto en retrospectiva, es que toda esa tormenta se debió más que al efecto de la *deconstrucción* de Jacques Derrida o Paul de Man, a las propuestas del *new historicism*. En efecto, su mentor, Stephen Greenblatt, planteó la necesidad de convertir la idea de la *capacidad negativa* de William Shakespeare en un método; con esa idea era posible abordar la masa de voces contradictorias, que expresan la verdad de forma plural. La capacidad negativa se convertía así en el antídoto contra el heroísmo ideológico y su conocimiento preparaba a la sociedad para una época de muchas voces y pocas certezas absolutas.

II

Llego así a la segunda hoja del tríptico, a la segunda etapa de esta conferencia: en ella repasaré la historia surgida tras las guerras de la cultura de finales del siglo xx. Una pregunta es obligada: ¿qué quedó después de los apasionados debates? Una respuesta posible es ésta: quedó por saber el tipo de

⁸ HIMMELFARB, *On Looking into the Abyss*.

historia que mejor se adaptará a un mundo como el actual, altamente tecnológico, de verdades simultáneas y de sensibilidades múltiples.

En la historia del siglo XXI todo es diverso, plural, no universal; se recurre a la descripción densa, aunque ya tiene poco que ver con la antropología interpretativa, en donde nació, en concreto de los trabajos de Clifford Geertz, y se la convierte en un ejercicio de recuperación del pasado a base de comparar civilizaciones disímiles. Así se transita de la antigua visión de los vencidos a la multiplicidad de la experiencia, del análisis de los *trends* económicos a la síntesis de fragmentos dispares, mediante un ajuste de testimonios discordantes en un único relato que hace las veces de teoría de la historia. Peter Burke es el historiador que, en mi opinión, más énfasis y más empeño ha puesto a la hora de reivindicar estos procedimientos.

En *What is Cultural History?*, publicado en 2004, Burke propone incluir en el concepto de “nueva historia cultural”, una ampliación del territorio estudiado que permita comparar civilizaciones distantes en términos históricos; dinámicos, no pasivos; inclusivos no excluyentes; una “historia total” que permita el encuentro de la sociedad con los textos que tratan de explicarla a través de “las complejas narraciones que expresen una multiplicidad de perspectivas”.⁹ Esa metodología se adapta perfectamente al estudio de los *entramados* de los que habla Hayden White, y permite la posibilidad de entender los símbolos más allá de su propia literalidad, mediante un esfuerzo por situarlos en el contexto social en el que surgen.¹⁰ Es el camino elegido recientemente por Robert Darnton para definir el arte de la calumnia en Francia durante los siglos XVII y XVIII, donde abre la puerta de par en par a un territorio vedado hasta ahora, el encuentro de los individuos con los libelos que tratan de arruinarles la vida.¹¹

Estos trabajos sugieren que el pasado es una suma de historias complejas, narraciones múltiples, testimonios enfrentados, y que la única manera de recuperarlo es mediante la síntesis de esa diversidad. Éste es el camino elegido por Peter Heather en su voluminoso libro *Empires and Barbarians* (2009): una investigación de un historiador que ha cambiado el enfoque y la manera de escribir para acomodarse a un lector interesado en aquel pa-

⁹ BURKE, *What is Cultural History?* (traducción española: *¿Qué es la historia cultural?*).

¹⁰ WHITE, *Tropics of Discourse* (traducción, parcial, al español: *El texto histórico como artefacto literario*).

¹¹ DARNTON, *The Devil in the Holy Water*.

sado porque en él ve el futuro próximo. Heather propone una explicación del fin de la civilización romana más ajustada a nuestra manera de pensar y de sentir que la del clásico de la historiografía, *The History of the Decline and Fall of the Roman Empire*, de Edward Gibbon. Naturalmente, porque el suyo es un libro del siglo XXI, que analiza el encuentro entre romanos y bárbaros en términos de multiculturalidad y se preocupa por fijar los problemas no sólo en el campo de la acción política sino también en el color de la piel, en las costumbres, en la lengua, en las creencias religiosas, incluso en el ADN. En el primer milenio de la historia de Europa todo es doble, todo es diverso. No había más remedio que cruzar las fronteras del Imperio y aprender sus lenguas, el latín o el griego, porque en ellas se escribían los títulos de propiedad, los acuerdos políticos y las leyes. Así es como Heather ve su trabajo: "mi objetivo es presentar una visión global de la aparición de Europa de la que carecemos; una visión que tenga en cuenta todos los aspectos de carácter positivo de las teorías revisionistas, evitando asimismo caer en sus propias trampas".¹²

Ese objetivo perfila las migraciones de los pueblos, asumiendo la expresión "transferencia de la élite" como un punto de partida y no como una verdad absoluta. Y lo que aparece entonces es un relato alternativo, parte aceptación de los hallazgos de los arqueólogos en los últimos cincuenta años sobre este particular, parte distancia crítica sobre sus conclusiones. Pues, al cabo, sólo una visión de conjunto de la emigración y sus efectos culturales "puede explicar satisfactoriamente cómo se acabó el dominio de los pueblos del Mediterráneo a manos de los bárbaros del norte y del este, y cómo surgió una Europa reconocible de los restos del naufragio del orden mundial de la Antigüedad".

Ésta es la clase de libro de historia que necesita nuestro tiempo, donde se expresa la verdadera multiplicidad de la experiencia de los pueblos bárbaros y de los romanos durante casi mil años. Relatado así, no sólo evita un juicio unilateral sobre este complejo mundo, sino que afronta campos de estudio hasta ahora poco tratados.

Y eso nos lleva a los historiadores que de un modo u otro en estos años han adaptado sus investigaciones a estas premisas, donde lo que más importa no es la lealtad ideológica sino la verdad objetiva. En todos ellos salen

¹² HEATHER, *Empires and Barbarians* (traducción española: *Emperadores y bárbaros*).

airosos al enfrentarse a un problema concreto: David S. Landes a los motivos de la riqueza y la pobreza de las naciones; Giuseppe Sergi a los tópicos que desvirtúan la idea de la Edad Media; Victoria de Grazia, al trasfondo del imperio americano; J. R. McNeill y William H. McNeill a las redes humanas que enlazan lo cotidiano con el ritmo de la economía; Jean-Claude Schmitt a la intervención de lo irracional en las decisiones humanas; Idith Zertal al discurso de Israel sobre el holocausto. Hoy, en determinados ambientes, esos trabajos despiertan el recelo de los historiadores formados en las enconadas luchas ideológicas del siglo pasado.

¿Cómo se puede hablar con distancia de situaciones realmente trágicas? ¿Por qué se ha perdido la disposición a tomar partido por una parte en conflicto? Éstas son preguntas auténticas para personas educadas en una época en que el estudio de la historia estaba dividido implacablemente, en los tiempos en que debía posicionarse con voz clara y unificada, o arriesgarse a perder toda credibilidad. Pero, de pronto, la narración ganó terreno a la ideología. Señalaré unos pocos ejemplos de análisis de un hecho por medio de un relato: las conjuras de la China imperial de Jonathan Spence; el año 1776 de David McCullough; el efecto emocional de la Revolución francesa de Mona Ozouf; la desdicha de vivir entre dos mundos de Hassan al-Wazzân/León el Africano de Natalie Zemon Davis; el asedio de Viena de 1683 de Franco Cardini. Sólo puedo añadir un comentario encomiástico a estas muestras de historia narrativa, con cuya lectura disfruté con el mismo ánimo con que los historiadores contrarios a esa práctica disfrutaban con las duras reseñas en las revistas académicas, no por la veracidad de sus críticas, sino porque luchan en su bando. Estos libros luchan en el mío, y lo hacen con estilo.

Y de qué manera. Todos ellos son reconstrucciones narrativas de una historia maravillosamente concebida y ejecutada, y a menudo los tengo que releer para asegurarme que han sido escritos por reputados historiadores académicos, y no por novelistas famosos. El fino análisis de los materiales escondidos en la documentación, la elegancia de la escritura, la riqueza descriptiva nos indican que son obras de madurez. Todas ellas dejan de lado las ficciones literarias en favor de lo real: la información procede de los archivos. El resultado recuerda mucho al *Guillermo el Mariscal* de Georges Duby, y no sólo por la manera de perfilar a los protagonistas en medio de una acción, sino porque son narrativamente exquisitas y, al mismo tiempo, unas auténticas lecciones de historia.

Ése debe ser el motivo por el que la narración regresa incluso fuera de su campo específico; en los libros que no la utilizan para escribir pero en cambio se sirven de ella para ofrecer otra versión de los hechos. Así, Gábor Klaniczay se interroga sobre el papel de los mitos que, llegados desde el fondo de los tiempos, dirigen la cultura del poder; Karl Schlögel describe las ciudades europeas como un diagnóstico del tiempo histórico; François Hartog precisa los regímenes de historicidad para encontrar una clave de la conducta humana; Fabrice d'Almeida se interesa por el trasfondo social del nazismo; o Mark Mazower indaga sobre la verdad oculta de Salónica. Y también aquí por fortuna con un largo etcétera.

Sin embargo, pese a todo, se recela del éxito de un historiador; perturba su fama; nos agobia la distinción y la excelencia. Además, la historia narrativa nos parece débil; y las superventas simplemente se les ignoran. Entre la gente del oficio existe un insulto para un trabajo así: divulgación. Todavía hoy, un *divulgador* es cualquier historiador que ocupa el vilipendiado terreno de los medios de comunicación, y que tiene éxito en el intento; llamar a un historiador un *divulgador* es acusarlo de no estar comprometido con el mundo académico. Ésta es una conclusión triste. Son precisamente los historiadores con esta disposición intelectual los que el público espera ver en las librerías. Pero tal vez el venerable Thomas Macaulay tenga razón: tal vez esos historiadores sean, en definitiva, los que consigan convencer a Clío para que permanezca con nosotros en el siglo XXI.

En el enojoso debate sobre la *divulgación* de la historia sobresale un nombre entre todos los demás: Simon Schama. Su conocimiento intuitivo de la dinámica social de los holandeses del siglo XVII o de los ciudadanos de la Revolución francesa le dio proyección internacional y le facilitó entrar en contacto con proyectos de alto presupuesto, como la historia de Inglaterra escrita para la BBC. En la década de los noventa se produjo en él un punto de inflexión: la narración dejó de ser el marco de un trabajo de investigación y se convirtió en la propia investigación. Esto se puso de manifiesto cuando empezó a ambicionar territorios complejos: *Rembrandt's Eyes*, que es de 1999, resume esta posición; un libro que provocó un intenso debate allí donde más captaba el interés de los lectores. Según con quien hablaras en esos años, la poderosa biografía del pintor de Leiden era una ampliación de su propuesta metodológica a favor de la historia narrativa o un descomunal ejercicio de pavoneo narcisista; como se dijo en el ambiente universitario *agitprop*.

Pongamos las cartas sobre la mesa. En mi opinión Schama es uno de los grandes historiadores del siglo XXI; uno de los pocos que ha sido capaz de reconstruir una sensación, un ruido, un gesto, una disposición del espíritu. Las lagunas en sus anotaciones en realidad son estrategias discursivas; si su oceánico conocimiento apareciera en notas a pie de página, como se le pide en las reseñas, el lector le daría la espalda, ya que su texto se volvería pesado, laberíntico, inseguro. Creo que es mejor que se resista a hacerlo. En sus últimos libros, *Power of Art* (2006) y *The American Future* (2008), Schama hace lo que al parecer le está prohibido a los historiadores académicos: situar el punto de vista como referente en el análisis del pasado.

Pero esforzarse por comunicar el pasado a un público amplio no puede ser simplemente una estrategia comercial; debe ser un esfuerzo por encontrar un nuevo camino de acceso al pasado. Este hecho lo entendí el día que tuve la suerte de leer *Dangerous Games* de Margaret MacMillan, un libro publicado el 2010 sobre el uso y el abuso de la historia.¹³ Recuerdo bien aquel día, de finales de diciembre. Estaba en la librería Barnes & Noble de Jacksonville, Florida, con mucha gente a mi alrededor, gente interesada, culta, con aprecio por la lectura. Antes de dar con el libro de la profesora MacMillan, había dejado sobre la mesa una traducción de *La Guerra del Peloponeso* de Tucídides. Me llamó la atención la sucesión de ambos hechos.

Hablo de sucesión de dos hechos para que quede claro que considero el azar un elemento clave en la historia. Esta afirmación no invalida el hecho de que considere, como Reinhart Koselleck, que “el azar es una categoría pura del presente; ni es deducible desde el horizonte de expectativas para el futuro, aunque sea como su irrupción repentina, ni se puede experimentar como resultado de motivos pasados”.¹⁴ Sin embargo, ese “hecho de azar” en la librería me pareció un buen indicio: algo debía significar dejar un clásico a un lado y encontrar a continuación un libro de rabiosa actualidad. Podía pensar que el azar es una perífrasis de lo desconcertante, lo nuevo, lo imprevisto: algo que me indica un camino. Quizás el encuentro con este libro, después de dejar el de Tucídides, me indicaba que debía regresar a mi trabajo sobre la escritura de la historia; volver a *Rostros de la historia*, mi

¹³ MACMILLAN, *Dangerous Games* (traducción española: *Juegos peligrosos*).

¹⁴ KOSELLECK, *Vergangene Zukunft* (traducción española: *Futuro pasado*, p. 155).

libro de 2001, una tarea que había ido posponiendo desde entonces.¹⁵ Precisamente ahí puede estar contenido lo histórico de un hecho de azar: el estímulo para regresar al pasado y construir el futuro. Que cada cual saque sus propias conclusiones si fue así.

Me acomodé en uno de los mullidos butacones de la librería, coloqué un café sobre una mesita cercana y me dispuse a leer allí mismo el libro que acababa de comprar. En poco tiempo ya tomaba notas; una de las primeras es ésta: “parte de los textos históricos que lee y disfruta el público los escriben ya historiadores aficionados” y, esta otra, donde se advierte del peligro “que representa asumir que sólo hay una forma posible de mirar las cosas, o un curso de acción determinado”. Hice una pausa para reflexionar, tomé un sorbo del café, que permanecía aún caliente: eran observaciones atinadas pero duras. La historia tiene que ver con lo que la gente es capaz de hacer por sus familias, por sus clanes, para protegerlos y definirlos. Tiene que ver con hasta dónde se está dispuesto a llegar para sostener una identidad colectiva y con las vidas ejemplares que se cuenta para justificar las acciones.

Seguí la lectura, hasta que di con una afirmación que consideré desde el primer momento un apotegma: “hay que aprender a evaluar adecuadamente la historia, y a tomarnos con mucho escepticismo las cosas que se aseguran en su nombre”. Una nueva pausa para meditar esas palabras. Es increíble la cantidad de sensaciones que me llegó a provocar una afirmación de esa naturaleza, algunas de orgullo, otras de vergüenza, e incluso hasta de bochorno al recordar la historia de mala calidad. A todos nos incomoda esta verdad, nos confunde. Es más fácil mirar a otro lado.

Al cabo de unos minutos, volví al texto de Margaret MacMillan y una de sus observaciones me hizo recordar otro libro suyo, de 2001, y que me había gustado mucho, *The Paris Conference of 1919 and Its Attempt to End War*. Por suerte conservo las notas de lectura en mi iPad; allí encontré la siguiente cita:

Los ejércitos, las marinas de guerra, los ferrocarriles, los sistemas económicos, la ideología, la historia... todo esto es importante para comprender la Conferencia de Paz de París. Pero también lo son los individuos, porque, al final,

¹⁵ RUIZ-DOMÈNEC, *Rostrros de la historia*.

quienes redactan informes, toman decisiones y ordenan a los ejércitos que se pongan en movimiento son personas. Los negociadores de la paz llevaron a París sus propios intereses nacionales, pero también sus predilecciones y sus aversiones.¹⁶

Esta cita se me antoja clave para los objetivos de la conferencia. Es una advertencia ante la posición dogmática, una invitación a la cautela ante una historia que no contemple el factor humano. Al final, ésta es la lógica de un oficio que necesita renovarse si quiere seguir siendo útil a la sociedad. Pienso que el estudio del pasado en forma de narración proporcionará un nuevo tipo de hacer historia y un canon adoptado a la vida de hoy en día. No quiero ahondar más en este punto: es mejor afrontar la historia con nuevas expectativas, teniendo en cuenta estas lecturas, pero buscando una propuesta personal. Ésta es una postura honrada, responsable y llena de todas las humillaciones auténticas que he sufrido a lo largo de los años por no desertar de la defensa de la historia.

III

Alcanzo así la tercera hoja del tríptico, el tercer recorrido, en el que propongo la alternativa de futuro.

Partiré de una premisa: el camino de la historia en la década de 2010 se me dibuja como una *vida paralela* a la del siglo xx. Si me giro para abarcarlo con una mirada, me resulta extrañamente corto. ¿No es el propio Johan Huizinga quien, después de dejarnos como legado el *Otoño de la Edad Media* y el *Homo ludens*, regresa para advertirnos “entre las sombras del mañana” sobre la necesidad de encontrar el futuro en el estudio del pasado? En medio de esta sensación, que comparto con otros historiadores de mi generación, por ejemplo Francis Haskell, me pregunto: ¿se puede separar el contenido de un trabajo histórico de la forma en que responde a las necesidades de una sociedad de entenderse a sí misma? Mi respuesta es no.

La alternativa de futuro para la historia reclama, en primer lugar, la receptividad de un público que está a punto de perder, si no es que lo ha

¹⁶ MACMILLAN, *Paris 1919* (traducción española: *París, 1919*. La cita se encuentra en la página 26 de esta edición).

perdido ya; en segundo lugar, una lectura crítica de las fuentes que permita acceder a territorios escasamente transitados; y, tercero, una distinción entre imaginación y fantasía que ponga fin de una vez por todas a las falsas representaciones del pasado.

Primero: encontrar la receptividad del público.

Los hechos ocurren; las investigaciones los aíslan y analizan; sin embargo, para que un trabajo sea historia debe ser comunicado y entendido. La historia necesita de la escritura, expresamente de escritores, de grandes escritores, que se preocupen de los adjetivos tanto como de las notas a pie de página. Un libro mal escrito no es en rigor un libro de historia: es un ensamblado de datos de mayor o menor valía. Para ser historia debe atender a la receptividad, es decir, preocuparse por la influencia que ejerce y el efecto que genera y al que se sujeta. Una tarea intelectual, la más difícil y delicada, la más proclive a los errores, la única capaz de distinguir lo relevante de lo irrelevante, los acontecimientos que marcaron el mundo de las meras curiosidades.

Nada ha definido mejor, a nivel práctico, la receptividad de la historia que la biografía, como supo ver sir John Elliot mientras escribía la vida del conde-duque de Olivares. Interpretando a un típico noble andaluz del barroco, un orgulloso político de gestos altivos, casi regios, que se deja retratar por Diego Velázquez sin ningún pudor, Elliot descubre lo que su personaje afirma ser: el auténtico protagonista de España en el Siglo de Oro. Y como otros grandes historiadores antes que él que enfrentaron la biografía, Theodor Mommsen con Julio César, Jacob Burckhardt con Constantino el Grande o a G.M. Trevelyan con Garibaldi, se apasionó con la causa de su protagonista, aunque fuera para censurarla, y de ese modo generó un horizonte de expectativas que lo convirtió en un referente durante décadas. Pero la biografía tenía que dar un paso adelante, plantearse el reto de la receptividad. Y así fue como pasó.

Para muchos de nosotros, la lectura del *Saint Louis* de Jacques Le Goff nos dio, tempranamente, la pauta frente al coro que quería situar esa forma de *faire l'histoire* junto a los miriñaques y protegernos contra el factor humano en la historia. El libro se publicó en 1996, durante las guerras de la cultura de finales del siglo xx. Le Goff integró en esta biografía narrativa, sociología, política, antropología, para desentrañar las verdades de la vida del rey más difícil de interpretar de la historia de Francia; un personaje que

se movía por la historia fingiendo ser un santo. Sin embargo, hasta ese momento, su vida se había escrito como una parábola: la fortuna mundana no puede doblar la Providencia de Dios. En cambio, en la biografía de Le Goff, se describe a un san Luis lúcido ante los acontecimientos que él mismo desencadena, presto a mostrarse como el mundo quería que fuese ante su amigo, el cronista Jean Joinville, incluso en los momentos previos a su muerte en Túnez, víctima de una enfermedad, durante la última cruzada.

Para ser justos en el trato con los seres humanos antes hay que verlos como seres humanos. La biografía difunde más imágenes de seres humanos que cualquier otro medio, incluidas las novelas históricas. En eso, el historiador tiene algo que lo acerca a una responsabilidad, y *Saint Louis* cumple bastante bien con ella, al toparse con una historia verdadera que se acomodaba perfectamente a los objetivos de renovación del modo de hacer historia. Lo bueno es que obtuvo como premio una recepción fabulosa de público y de crítica. Es uno de mis libros favoritos. Y lo es porque *Saint Louis* convierte la biografía no sólo en un estudio de un personaje, sino en el encuentro de tiempos históricos distantes y de civilizaciones que, de otra manera, no tendrían oportunidad de relacionarse. Éste fue el criterio que me guió, conscientemente, en la redacción de *El Gran Capitán*. En este libro, me puse en la piel del personaje, como hizo Le Goff con san Luis, e intenté hacer lo mismo que él, en un esfuerzo por entender la vida de un militar español del Renacimiento.

Segundo, una lectura crítica de las fuentes. La historia tendrá una oportunidad si consigue interpretar adecuadamente las fuentes que tiene a su alcance. La hermenéutica tiene un efecto catalizador, como dijo Reinhart Koselleck en su presentación de Hans-Georg Gadamer y añadió, en su línea de trabajo, la comprensión del futuro descansa en el estudio del pasado. Por ese motivo, la historia no ha concluido, ni puede hacerlo. Lo que queda por saber es tan intenso, incluso más, ya que el porvenir del mundo depende de la interpretación que se haga de lo que aún desconocemos del pasado.

En *La novela y el espíritu de la caballería* llegué a la conclusión de que las novelas leídas desde la perspectiva de la historia suponen una fuente de entendimiento que no sólo revela lo que las sociedades del pasado creían de sí mismas, su imaginario, sino también un referente ético en la instrucción de los ciudadanos del futuro. Esta observación es menos el término de una evolución que una apertura inesperada que demuestra que el oficio del historia-

dor tiene la oportunidad de liberarse del imperativo ineluctable de que ya se conoce todo del pasado. Hecho el esfuerzo, el resultado saltará a la vista.

Una buena lectura hermenéutica permitirá “rellenar”, por utilizar la expresión de Edmund Husserl, el espacio que las fuentes no dan. Ese esfuerzo para reconstruir una secuencia que falta en los datos de archivo es un camino legítimo si se sostiene en una rigurosa selección documental; es el camino señalado por Walter Benjamin en sus *Iluminaciones*, esencial en el proceso cardinal de composición, el más difícil y propenso al error, el que requiere una habilidad especial que hace del oficio de historiador, como dijo Thomas Macaulay, “la más insigne de las distinciones intelectuales”. Si se hace bien, la historia recuperará el público que ha perdido, ya que estoy convencido que los lectores están deseando que en un futuro se les explique bien cómo y por qué personajes de carne y hueso labran su propio destino o, al menos, luchan contra él, y ésta es la materia de la historia, y no de la novela histórica.

Tercero, el historiador debe aprender a distinguir la imaginación de la fantasía. Georges Duby, intenso como siempre en su esfuerzo por hacer que el lector sintiera la situación de quien escribe, afirmó al comienzo de *L'Europe au Moyen Age*: “Imaginons. C'est ce que sont toujours obligés de faire les historiens”. Cuanto más grande es el objetivo, más necesaria se hace la distinción entre el acto de imaginar la conducta humana y la fantasía que conduce a la construcción de una época que nunca existió realmente.

Fui consciente al leer estas reflexiones, y lo soy ahora al releerlas para esta conferencia, que el oficio del historiador debe dar el paso hacia delante necesario para una aguda apreciación de las fases significativas de la historia, el ascenso y caída de las civilizaciones y las razones de las pautas subyacentes. Escribir historia no sólo como una descripción de hechos, personajes o circunstancias, sino como una narración que proporcione un nuevo relato del pasado que todos podamos compartir. Éste fue el criterio que me guió en la redacción de *España, una nueva historia* y *Europa, las claves de su historia*.

Escribir estos dos libros me infundió esperanza: una sensación extraña en medio del colapso del sistema académico de mi país. Por supuesto, un par de libros no cambian una situación, pero la definen: lo que está sucediendo en España es una guerra de ideas camuflada de ajustes administrativos y despidos de profesores jóvenes de talento; pero las ideas no consti-

tuyen una parte desdeñable de los actuales problemas de los historiadores, y la industria editorial de mi país es, por suerte o por desgracia, uno de los mayores motores y difusores de ideas en lengua española. Ambos libros han tenido una magnífica acogida de público y crítica. En ellos, las personas que aún les interesa el pasado real, y no de ficción, han recibido un mensaje de aliento en el futuro de la historia.

Esto necesitaba ser dicho, y lo están diciendo con su práctica y sus libros numerosos historiadores de una manera que no hubiera podido ser dicha sin el recurso de este procedimiento intelectual amplio, creador y generoso de la imaginación que aquí he tratado de apuntar. Con todo, no quiero insistir de nuevo sobre la perspectiva de más de un siglo de *faire l'histoire*; quiero decir únicamente, para concluir, que si la historia está en peligro de desaparecer, no es porque esté agotada, sino porque se halla en medio de un mundo incapaz de encontrarle un sentido. Y ese es el verdadero problema. Vivimos una era que tiende a crear simplificaciones y clichés sobre el pasado, fáciles de aceptar por una sociedad que pierde por momentos el sentido crítico de la vida; una era donde la complejidad inherente a la historia permanece fuera de los intereses educativos. Pero de nada sirve alertar del peligro de esta reducción del espíritu humano si no se realiza paralelamente el esfuerzo por mostrar la salida del laberinto creado por la comunicación digital. No es momento de mostrarse a la defensiva, con cautela; es momento de afirmar que la complejidad es consustancial al género humano, y esa complejidad sólo puede ser aclarada para ser entendida mediante el uso de la historia. Cualquier otro procedimiento es un gesto sin futuro que nos conducirá como un efecto colateral, pero inevitable, a desconocer el pasado.

La historia espera esa oportunidad. Podríamos dársela, ¿no les parece? En cualquier caso, yo he dicho suficiente.

Gracias.

REFERENCIAS

BARRACLOUGH, Geoffrey

- 1959 *La historia desde el mundo actual*, Madrid, Revista de Occidente.
- 1957 *History in a Changing World*, Oxford, Blackwell.

BLOCH, Marc

- 2007 *Réflexions d'un historien sur les fausses nouvelles de la guerre (1921)*, París, Éditions Allia.

BLUMENBERG, Hans

- 1986 *Lebenszeit und Weltzeit*, Fráncfort, Suhrkamp Verlag.

BURKE, Peter

- 2006 *¿Qué es la historia cultural?*, Barcelona, Paidós.
2004 *What is Cultural History?*, Cambridge, Polity.

CARDINI, Franco

- 2011 *Il Turco a Vienna. Storia del Grande Assedio del 1683*, Bari, Laterza.

D'ALMEIDA, Fabrice

- 2008 *El pecado de los dioses. La alta sociedad y el nazismo*, Madrid, Taurus.
2006 *La vie mondaine sous le nazisme*, París, Perrin.

DARNTON, Robert

- 2010 *Le Diable dans un bénitier. L'art de la calomnie en France, 1650-1800*, París, Éditions Gallimard.
2009 *The Devil in the Holy Water or the Art of Slander from Louis XIV to Napoleon*, Filadelfia, University of Pennsylvania Press.

DUBY, Georges

- 1997 *Guillermo el Mariscal*, Madrid, Alianza Editorial.
1984 *Guillaume le Marechal*, París, Fayard.
1979 *L'Europe au Moyen Age, art roman, art gothique*, París, Arts et Métiers.
1971 *La Société aux XI^e et XII^e siècles dans la région mâconnaise*, París, SEVPEN.

ELTON, G. R.

- 1991 *Return to Essentials. Some Reflections on the Present State of Historical Study*, Cambridge, Cambridge University Press.

GIBBON, Edward

- 2000 *Historia de la decadencia y caída del Imperio romano*, Barcelona, Alba Editorial.
1776-1788 *The History of the Decline and Fall of the Roman Empire*, Londres, Strahan & Cadell.

GRAUS, Frantisek

- 1971 *Struktur und Geschichte*, Sigmaringen, Jan Thorbecke Verlag KG.

GRAZIA, Victoria de

- 2006 *Irresistible Empire*, Harvard, The Belknap Press of Harvard University Press.
- 2006 *El Imperio Irresistible. Un minucioso análisis del triunfo de la sociedad de consumo estadounidense sobre la civilización europea*, Barcelona, Bellacqua.

GREENBLATT, Stephen

- 2011 *The Swerve: How the World Became Modern*, Nueva York, W.W. Norton & Company.
- 2000 *Practicing New Historicism* (con Catherine Gallagher), Chicago, University of Chicago Press.

HAMEROW, Theodore

- 1990 *Reflections on History and Historians*, Wisconsin, University of Wisconsin Press.

HARTOG, François

- 2003 *Régimes d'historicité. Présentisme et expériences du temps*, París, Éditions du Seuil.

HASKELL, Francis

- 1993 *History and its Images. Art and Representation of the Past*, New Haven y Londres, Yale University Press.

HEATHER, Peter

- 2010 *Emperadores y Bárbaros. El primer milenio de la historia de Europa*, Barcelona, Crítica.
- 2009 *Empires and Barbarians. Migration, Development and the Birth of Europe*, Londres, Macmillan.

HIMMELFARB, Gertrude

- 1993 *On Looking Into the Abyss. Untimely Thoughts on Culture and Society*, Nueva York, Vintage Books.

HUNTINGTON, Samuel

- 2004 *Who Are We. The Challenges to America's National Identity*, Nueva York, Simon & Schuster.

JUDT, Tony

- 2010 *Ill Fares the Land*, Nueva York, Penguin Books.

- 2010 *Algo va mal*, Madrid, Taurus.
- 2007 *Après Guerre. Une histoire de l'Europe depuis 1945*, París, Armand Colin.
- 2005 *Postwar. A History of Europe since 1945*, Londres, Random House.

KLANICZAY, Gabor

- 1990 *The Uses of Supernatural Power. The Transformation of Popular Religion in Medieval and Early-Modern Europe*, Cambridge, Polity.

KOSELLECK, Reinhart

- 1993 *Futuro pasado. Para una semántica de los tiempos históricos*, Barcelona, Paidós.
- 1979 *Vergangene Zukunft. Zur Semantik geschichtlicher Zeiten*, Fráncfort, Suhrkamp.

KOSELLECK, Reinhart y Hans-Georg GADAMER

- 1990 *Ermeneutica e istorica*, Génova, il Melangolo.
- 1987 *Hermeneutik und Historik*, Heidelberg, Alemania, Carl Winter Universitätsverlag.

KOZICKI, Henry

- 1993 *Developments in Modern Historiography*, Londres, The Macmillan Press.

LANDES, David S.

- 1999 *La riqueza y la pobreza de las naciones. Por qué algunas son tan ricas y otras son tan pobres*, Barcelona, Crítica.
- 1998 *The Wealth and Poverty of Nations. Why Some are So Rich and Some So Poor*, Nueva York, W.W. Norton & Company.

LE GOFF, Jacques

- 1995 *Saint Louis*, París, Gallimard.

LOPEZ, Roberto Sabatino

- 1962 *La Naissance de l'Europe*, París, Armand Colin.

MACMILLAN, Margaret

- 2010 *Juegos peligrosos. Usos y Abusos de la Historia*, Barcelona, Ariel.
- 2010 *Dangerous Games. The Uses and Abuses of History*, Nueva York, Modern Library.

- 2009 *París, 1919. Seis meses que cambiaron el mundo*, Barcelona, Tusquets.
- 2005 *Paris 1919: Six Months That Changed the World*, Londres, Macmillan.

MAN, Paul de

- 1979 *Allegories of Reading. Figural Language in Rousseau, Nietzsche, Rilke, and Proust*, New Haven, Yale University Press.

MARGOLIS, Joseph

- 1993 *The Flux of History and the Flux of Science*, California, University of California Press.

MASTROGREGORI, Massimo

- 1995 *El manuscrito interrumpido de Marc Bloch*. México, Fondo de Cultura Económica.

MAZOWER, Mark

- 2009 *La ciudad de los espíritus. Salónica desde Suleimán el Magnífico hasta la ocupación nazi*, Barcelona, Crítica.
- 2004 *Salonica, City of Ghosts: Christians, Muslims and Jews, 1430-1950*, Londres, Harper Collins.

McCULLOUGH, David

- 2008 *1776. Narración épica y riguroso testimonio de un acontecimiento que cambiará la historia*, Barcelona, Belacqua.
- 2006 *1776*, Nueva York, Simon & Schuster.

McNEILL, J.R. y William H. McNEILL

- 2004 *Las redes humanas. una historia global del mundo*, Barcelona, Crítica.
- 2003 *The Human Web. A Bird's-Eye View of World History*, Nueva York, W.W. Norton.

MONAS, Sidney

- 1993 "Introduction: Contemporary Historiography. Some Kicks in the Old Coffin", en KOZICKY, 1993.

NIETHAMMER, Lutz

- 1992 *Posthistoire. Has History Come to an End?*, Londres, Verso.
- 1989 *Posthistoire: Ist die Geschichte zu ende?*, Reinbek, Alemania, Rowohlt Taschenbuch Verlag GmbH.

OZOUF, Mona

- 2001 *Les aveux du roman. Le dix-neuvième siècle entre ancien régime et Révolution*, París, Fayard.

RIEFF, David

- 2012 *Contra la memoria*, Barcelona, Debate.
2011 *Against Remembrance*, Melbourne, Melbourne University Press.

RUIZ-DOMÈNEC, José Enrique

- 2010 *Europa, las claves de su historia*, Barcelona, RBA.
2009 *España, una nueva historia*, Madrid, Gredos.
2007 *El Gran Capitán*, Barcelona, Península, 2002; Turín, Einaudi.
2006 *El reto del historiador*, Barcelona, Península.
2000 *Rostros de la historia. Veintiún historiadores para el siglo XXI*, Barcelona, Península.
1993 *La novela y el espíritu de la caballería*, Barcelona, Mondadori.

SCHAMA, Simon

- 2008 *The American Future*, Londres, The Bodley Head.
2007 *El poder del arte*, Barcelona, Crítica.
2006 *Power of Art*, Londres, BBC Books.
2002 *Los ojos de Rembrandt*, Barcelona, Plaza & Janés.
1999 *Rembrandt's Eyes*, Londres, Penguin Press.

SCHLÖGEL, Karl

- 2011 *Arcipelago Europa. Viaggio nello spirito delle città*, Milan-Turín, Mondadori.
2005 *Marjampole: oder Europas Wiederkehr aus dem Geist der Städte*, Munich, Carl Hanser Verlag.

SCHMITT, Jean-Claude

- 2011 *La représentation de l'espace et l'espace des images au Moyen Âge*, Ginebra, Haute Ecole d'Art et de Design.
2009 *L'invention de l'anniversaire*, París, Editions Arkhé.

SERGI, Giuseppe

- 2002 *La idea de Edad Media*, Barcelona, Crítica.
1998 *L'idea di medioevo. Tra senso comune e pratica storica*, Roma, Roncetti Editori.

SPENCE, Jonathan

- 2004 *La traición escrita. Una conjura en la China imperial*, Barcelona, Tusquest.

- 2001 *Treason by the Book*, Nueva York, Viking.

THOMAS, Brook

- 1991 *The New Historicism. And Other Old-Fashioned Topics*, Princeton, Princeton University Press.

TUCHMAN, Barbara W.

- 2010 *El telegrama Zimmermann*, Barcelona, RBA.
 2009 *Los cañones de agosto*, Barcelona, Península, "Atalaya".
 2008 *La Torre del Orgullo. (1890-1914): una semblanza del mundo antes de la Primera Guerra Mundial*, Barcelona, Península.
 1985 *The Zimmerman Telegram*, Nueva York, Ballantine Books.
 1967 *The Proud Tower. A Portrait of the World Before the War (1890-1914)*, Nueva York, Random House.
 1962 *The Guns of August*, Nueva York, Random House.

VALÉRY, Paul

- 1960 *Oeuvres*, t. II, París, Gallimard.
 1960 "Regard sur le monde actuel", en VALÉRY, 1960, pp. 913-928.
 1954 *Miradas al mundo actual*, Buenos Aires, Losada.

WHITE, Hayden

- 2003 *El texto histórico como artefacto literario*, Barcelona, Paidós.
 1990 *Tropics of Discourse/Figural Realism*, The Johns Hopkins University Press.

ZEMON DAVIS, Natalie

- 2008 *León el Africano: un viajero entre dos mundos*, Valencia, Universidad de Valencia.
 2006 *Trikster Travels. A Sixteenth-Century Muslim Between Worlds*, Nueva York, Hill and Wang.

ZERTAL, Idith

- 2010 *La nación y la muerte. La Shoá en el discurso y la política de Israel*, Madrid, Gredos.
 2004 *La nation et la mort*, París, La Découverte.

SESIÓN DE PREGUNTAS

Guillermo Zermeño: Nada más agradecer a José Enrique la conferencia y esta invitación a la imaginación historiográfica. Tenemos algunos minutos todavía para preguntas y comentarios.

José Rabasa: Magnífica conferencia, no sólo en cuanto a sabiduría, sino en cuanto a la inspiración para seguir produciendo a través de la imaginación. Veo el gran interés que tienes en la cronología. Indicaste dos fechas: una fue 1988 y la otra 2001. Puedo entender por qué esas fechas, aunque yo escogería otras. Escogería quizás 1983, en el contexto de Inglaterra, con la reunión sobre Europa y los otros, en la que participaron Gayatri Spivak, Edward Said, Homi Bhabha y otros círculos de gente que, en gran medida, vinieron a definir el fin del siglo. Me inquieta la cuestión de si el 2001 marca una diferencia o si el 2001 no podía ser el 2000 o el 2002. Pero más allá de este tema, lo que me interesaría es tu reflexión sobre múltiples cronologías. Sería muy interesante imaginar la posibilidad de múltiples cronologías, en las cuales 2001 pudiera ser 5006 o el año 0. Se trataría de una serie de perspectivas que quizás no tienen la misma validez o que podríamos descartar si las consideramos en términos de la era común. Pero ya el concepto mismo de "era común" nos presenta una serie de problemas. En particular, siempre pienso en la dificultad de examinar textos nahuas o mayas en los cuales hay una yuxtaposición de cronologías, una cronología anno domini junto a otra cronología. No sé si estés dispuesto a entrever ese imaginario.

José Enrique Ruiz-Domènec: Dos cosas. Una: en el texto completo verás que el año de 1983 era clave desde el punto de vista de la historiografía, clave en términos de su agotamiento. Yo creo que se produjo una inflexión de agotamiento. Ahí me arriesgo mucho, en la medida en que cuando te vuelves protagonista del mismo movimiento y estás en el núcleo donde se está produciendo, eres capaz de fechar, no ya anual, sino incluso mensualmente y por días. En el texto verás cómo se agota la cuestión en el '83 y que ese agotamiento marcó mucho el devenir de la historia.

De todas maneras, tu segundo argumento me parece de más calado para lo que estaba diciendo. Ésta es una lección de historiografía contemporánea, no de historia. Está claro que la historiografía contemporánea ha cal-

do, sin pretenderlo, en el principio de la globalización. Aunque el historiador se resista, la era común es un principio de la globalización. Es una cuestión para reflexionar en profundidad el hecho de que, paradójicamente, celebren el fin de año comunidades cuyo año no acaba el 31 de diciembre: musulmanes, judíos, ortodoxos griegos o armenios. Sin embargo, la globalización ha impuesto un orden global de la cronología de uso común que no tiene nada que ver con un principio de las cronologías históricas. Si la lección hubiera sido de historia, sí que hubiera establecido el principio de las cronologías alternativas, de la concepción del mundo que yo he debatido siempre. El milenarismo es solamente una tradición cristiana; al musulmán de al-Andalus le dicen que va a llegar el año mil y replica que faltan todavía varios siglos, que ellos todavía están en el 300. En una lección de historia las cronologías alternativas y plurales marcarían mucho, pero en esta conferencia —y eso es una de sus debilidades, lo reconozco— se trata de conocer el impacto de la historiografía dominante en el circuito de la globalización.

¿Por qué digo esto? Porque faltan muchísimas historiografías que a lo mejor son más espléndidas que las aquí citadas, pero que no forman parte de la red de comunicación. No sé si llama la atención el hecho de que haya libros que aparecen simultáneamente en seis o siete lenguas de gran difusión y otros que es prácticamente imposible que sean traducidos. Eso no tiene nada que ver con la calidad del libro; yo no estaba haciendo una crítica de la historiografía, del valor de los libros. Estoy convencido de que muchos de estos libros son buenos y otros no tanto. Pero la historiografía, al globalizar el mundo, ese mundo altamente tecnológico, ha marginado algunas historiografías extraordinarias. Podemos leer la obra de historiadores magníficos en Egipto, en Irán o aquí mismo, pero que todavía no ha formado parte de ese impacto global. Ahí es donde la cronología es la del impacto global.

Es sobradamente conocido que la historiografía que nace a partir del 2001 fue gestada en silencio durante la década anterior, pero muchos de esos libros, o bien no fueron redactados, o bien durmieron en los cajones de aquellos editores que no concebían un libro con esas características en la época de las guerras de cultura; los pensaban políticamente incorrectos. ¿Cuántas veces llega un libro a una editorial y se dice: “no, ahora no es el momento”? No estoy hablando de cualquier editorial, sino de las que marcan el devenir, como Gallimard o Suhrkamp; todas ellas demoran los libros

durante algún tiempo con estrategias de marketing o so pretexto de que están saturadas. Luego también está el sistema americano, en que detienen la publicación a base de lecturas, contralecturas y críticas, y que constituye una estrategia de retener para absorber. La cronología, sin embargo, se concretiza cuando el efecto se vuelve general. Las barreras ante este tipo de obras desaparecen y entonces todo el mundo se acuerda del manuscrito que tenía en el cajón y se dice, "hombre, éste es de los nuestros, ahora se entenderá, dado que ya no hay prevención sobre él".

Eso sí que es un fenómeno de civilización que hay que estudiar. Es a lo que intentaba acercarse Chartier con la teoría de la lectura y de las bibliotecas; se acercó, pero el problema de la recepción es más complejo, porque no sólo afecta la relación del público y la producción, sino también la elaboración, es decir, hay un *feedback* elaborante. Tú, cuando estás escribiendo, eres sensible a la receptividad de la propia industria cultural en la que estás inmerso o a la que pretendes introducirte. El problema es que no podemos tener prejuicios, dado que en esa dimensión se han introducido historiadores de todo pelaje, desde viejos marxistas como Eric Hobsbawm, que se preocupa por el tamaño de la letra con que le van a publicar el libro, y hasta Simon Schama, que se interesa por el lugar donde van a colocar las fotos en su *Rembrandt*; lo van a criticar igual, pero al menos él está tranquilo de que no lo van a confundir.

Hay un juego complicado con la industria cultural, pero se trata de un hecho histórico que no podemos eludir, porque quienes pretendemos vivir al margen, quedamos atrapados por otros mecanismos. Eso está claro. Así sucedía con quienes éramos sospechosamente contrarios a los manuales universales de nuestros maestros; no nos dábamos cuenta, pero esos manuales era lo que veía todo el mundo en la universidad. Todos. Estabas solo contra el mundo. Viniendo de España, no puedo asumir esa actitud quijotesca, es decir, tenemos que jugar el juego que existe. Si nos han dado un balón y somos once, eso se llama fútbol y si somos cinco y hay una canasta, es baloncesto. Lo que no podemos es transgredir contantemente el sistema, porque entonces nos excluyen. Esa tendencia de la industria cultural es muy compleja, dado que las editoriales son ahora grupos mediáticos. Sin embargo, sí que tienen una dimensión de las cosas muy marcadas. Quizás soy ingenuo, pero a mí me sorprende todavía cómo un libro de 1 200 páginas es publicado en castellano, portugués, italiano y griego, al mismo tiempo

que en inglés y en francés. Eso sí que nos tendría que hacer pensar, porque cuando tú mandas un libro de cien páginas a una editorial, te dicen que están pasando por malas condiciones económicas. "Pero acabas de publicar uno de 1 500 páginas", replicas, y te dicen que eso era otra cosa. Como estudioso de la historiografía, me interesa esa dimensión de la construcción, del efecto, no por celebridad del autor, sino por comprender cómo es posible que determinado libro entre en la secuencia de la industria cultural universal o generalizada, y otro no. Eso hay que estudiarlo. No podemos limitarnos a plantear que eso es algo que estudian los sociólogos o los periodistas que hacen listas de súper ventas. No, ésa es una tarea de la propia historiografía. Yo no he mentido en contenidos, aunque es una lista personal.

¿La diferencia entre detalles y curiosidades?

José Enrique Ruiz-Domènec: ¡Qué bien, probar los métodos científicos! Empezaré con una máxima: la tentación del historiador es convertir la historia en un gabinete de curiosidades. ¿Qué es un gabinete de curiosidades frente a un detalle? Un detalle se inserta en una realidad compleja y es posible dedicarse a estudiar sólo el detalle. El detalle puede ser un episodio, un momento; la noche de san Bartolomé, que el otro día se mencionaba, es un detalle. Un hecho concreto es un detalle, no hace falta que sea un hecho histórico; por ejemplo, ahora hay un gran interés —una herencia más de la antropología— en el estudio de los objetos. ¿Por qué hay —cosa que estudian mis alumnos— espadas musulmanas de la época de las cruzadas idénticas a las cristianas y, viceversa, por qué los cristianos tienen espadas con inscripciones musulmanas? Ésos son detalles. ¿Cómo lo puedes subvertir, cuándo lo conviertes en una curiosidad? Lo pasamos a Sotheby's y decimos: "Espada de Siria, del siglo XII, ¿quién da más?". Eso es una curiosidad. Nosotros utilizamos ese material para investigar las transferencias culturales, los principios de relación entre el mundo cristiano y el mundo musulmán en la época de las cruzadas, más allá del discurso oficial y de la retórica del discurso. Nos interesa perseguir hasta el fondo ese detalle y, al perseguirlo, lo insertamos en el río. Ésa es la labor del historiador. Cuando lo dejamos colgado, se convierte en una curiosidad. Ésa es nuestra tentación, porque ¿qué hacemos con la historia cuando la convertimos en un gabinete de curiosidades? Simplemente colgamos, como en los viejos mu-

seos, los cuadros, sin ninguna narración. ¿De qué sirve? No sirve de nada. Por eso los museos sólo sirven para los turistas, pero eso es tremendo, porque nos están usurpando una fuente de información.

Yo escribí un libro sobre Leonardo da Vinci y pedí al museo del Louvre que me descolgaran la *Gioconda*. Yo no la quería ver detrás del vidrio, porque hay testimonios históricos, entre ellos uno un poco sospechoso de Napoleón Bonaparte, que decían que el cuadro crece al sol. Bueno, yo quería saber si crecía al sol. Y me dijeron, “no, eso no se puede hacer”. ¿Por qué no se puede hacer? Esto está por escrito, cuando dije al director del Louvre: ¿Por qué pasas el cuadro de vez en cuando al responsable del museo de protección, o sea, al restaurador, y no a mí, que intento explicar si la sonrisa de la *Gioconda* es una metáfora de la historia moderna? ¿Soy menos yo como historiador que el restaurador del museo? Sí, fue la respuesta. Ah, bueno, se acabó. Ése es el problema de la historia. Luego los historiadores, como somos crueles, nos vengamos. Fui con mi amigo Marani, que es el gran experto en cuadros y a él sí que se lo descolgaron. ¿Por qué? Porque es un historiador del arte. Y lo único que le interesaba ver era la firma. Yo le decía: “llevémoslo al patio, a ver si al darle el sol crece esta mujer”. ¿Sabéis qué me dijeron? “¡Se va a estropear!” ¿Y qué? A lo mejor tienen miedo de que descubramos que es un falso, después del robo, pero eso sería otra historia.

Vosotros ya no llegáis a esto, pero yo he manejado documentación medieval, pergaminos de los siglos X, IX y VIII, en directo. He puesto el pergamino enfrente mío, lo he transcrito, lo he estudiado, lo he mirado, lo he oído, lo he tocado. Ahora está todo en las máquinas, nadie ve un documento. Yo voy a un archivo y pido ver el documento. “No, el documento no se puede ver”, me dicen. ¿Quién lo va a ver si no? Yo, que estoy estudiando eso, quiero saberlo, quiero ver si ese documento tiene algún valor como materia. No te lo dan y, sin embargo, sí permiten al archivero manejar el documento. Ese descrédito de la historia es con el que tenemos que luchar. Nuestros maestros no lo tenían. ¿Uno se imagina al señor Braudel llegando al Archivo de Indias, en Sevilla, pidiendo un legajo y recibiendo como respuesta un no? ¿A Braudel? Ni el archivero del Archivo de Indias, ni el rey, nadie era capaz de decir no al señor Braudel. No podemos seguir esa idea infantil.

Recuerdo que, cuando se celebró el 25 aniversario de Spoleto —un lugar en el que los medievalistas hacemos una reunión, a la que acudí dos

veces, en el 25 y en el 50 aniversario—, dio la lección inaugural Duby y alguien intentó intervenir. Allí no se dejaba participar a los alumnos, a gente que no fuera catedrático o demás. La edad mínima para intervenir eran 50 años. Duby, que era muy atrevido, dijo: “yo recuerdo haber intervenido en la semana 12 o algo así y por cierto tenía 33 años”. Se hizo un silencio sepulcral hasta que alguien replicó: “bueno, pero era *usted*”. Eso es presentismo, el peor pecado del historiador. Es como si me dijeran: “tú también interviniste y eras joven. Claro, ya sabíamos”. Eso es presentismo. ¿Qué sabemos lo que vamos a ser? Ahí está el detalle. La diferencia, que no es solamente sutil, es lo que nosotros hagamos con un hecho, con un episodio, con una circunstancia, con un objeto, con un dato. El historiador hace una cosa y el archivero hace otra, ambas tan dignas como diferentes. Nosotros tenemos que plantear que nuestra diferencia es la clave de nuestro oficio, porque sólo nosotros seremos capaces de hacerlo. El día que dejemos de hacerlo, nadie lo hará. No pasa nada: civilizaciones más grandes han desaparecido, los egipcios, los asirios, y no ha pasado nada. Pero no se lo facilitemos tanto, pongámoselo un poco difícil.

Una pregunta muy concreta: después de la conferencia del doctor Rabasa, usted nos contó un cuento, una leyenda. Sólo quiero saber si puedo leer el análisis ya desarrollado en algún libro o artículo de usted. Me interesa especialmente ese aspecto de la relación entre futuro y pasado. Yo soy sinóloga y trabajo una historia del siglo VIII en China, donde hay un emperador chino que también llora en una colina como mujer porque no ha sabido defender su imperio como hombre. Hay muchas calumnias, muchas incertidumbres y él sigue llorando aún más caudalosamente en la literatura china durante 1 300 años. Creo que me serviría mucho ese análisis en mi trabajo.

José Enrique Ruiz-Domènec: Sí, desgraciadamente más que un artículo, he tenido que escribir un libro que se titula *El Gran Capitán. Retrato de una época*. Digo desgraciadamente porque tiene 980 páginas, pero no pasa nada. La buena literatura se hace querer. Ahora, me interesa mucho su caso. A eso los creadores de la *Kultur* y, sobre todo, de la *Geistesgeschichte* lo llamaban tópicos. Vigilemos ese desliz metodológico tan grave. No son tópicos, todo está ubicado. Que luego haya elementos de interferencias culturales, también es tarea que nos corresponde a nosotros explicar. Un

libro del profesor Spence sobre China te ayudará mucho, porque introduce todas esas secuencias en una explicación global.

Cuando hablamos de narración, creemos que es un cuento. No, la narración es una interpretación global, total, de una secuencia, de un detalle, por ejemplo, el gesto en Leonardo. Ya que me dan la palabra añadiré, además, que en el caso occidental es mucho más llamativo, puesto que hasta el siglo XII el llanto era un gesto de los reyes. Eso es cronología histórica. Quien llora en la *Chanson de Roland* es Roland, cuando se quita las martas y protesta: yo lucharé, moriré o lloraré. El origen de la épica es increíble. Cuando aparece el plan trovadoresco es porque los reyes dicen a los trovadores: búscame la pauta —luego vendrían los planes musicales del siglo XII— del llanto, que es un atributo y un privilegio de los reyes. No vamos a hacer ahora una explicación de la Edad Media, porque es muy larga, complicada y compleja, pero es interesante observar cómo esos rasgos van desapareciendo y se convierten en un subproducto de otra realidad, casi en una calumnia, en un insulto. En una contextura, se llora en calidad de rey, pero en el siglo XV ya no es así.

Eso es lo que llamaríamos meter cronología a lo que los franceses denominaban la mentalidad y que, decían, no tenía cronología. También la tiene, siempre. Lo que se tiene que buscar es el momento en que se produce la ruptura, la razón de esa ruptura. ¿Qué condiciones históricas la han generado? ¿Qué textos nos la expresan? Ésa es la labor del historiador, ésa es la investigación. ¿Qué textos? Si buscas, los encuentras.

Nadine Béligand: Tengo muchas preguntas, pero hay una que me interesa en particular. Yo soy de la Universidad de Lyon, donde hay un equipo de medievalistas importantes y bastante conocidos. Hablo de Schmitt, de Nicole Beriou, etc. Obviamente comparto la idea que mencionaba de la imaginación como papel creador, fundador, fundamental de la historia como profesión, del oficio de historiador; de otro modo no hay historia o se convierte en pura cosa mecánica. No sé qué opina usted de la relación entre la historia y la novela. A mí me parece que es una tentación escribir novelas de historia medieval. Resulta que el año pasado el programa escolar de mi hijo incluía historia del medievo, la construcción de la estructura del texto de caballería y todo eso que es bien interesante. Buscando bibliografía nos encontramos con L'histoire médiévale racontée à mes petits enfants, es decir, un Duby y otros que hoy en día escriben

libros para sus nietos. Me parece que es una tentación de los historiadores escribir a la vez novelas y esa parte de la historia europea que es tan fascinante, en particular para los niños, pero no sólo para ellos, porque comprende la caballería, los trovadores, los castillos, etc. Yo tengo una colega, Sophie Cassagne, que hoy en día se dedica a escribir a la vez libros para niños sobre el medievo y novelas sobre las historias de amor en esa época. Increíble. La pregunta es ésta: fuera de la imaginación, ¿no cree que nuestro imaginario, nuestra implicación como seres humanos, no es también importante? Entonces no se trataría sólo de la imaginación, sino de lo imaginario, casi como parte integrante de la relación que tenemos con nuestro oficio.

José Enrique Ruiz-Domènec: Es realmente fascinante lo que me planteas y casi digno de una conferencia. Son verdad dos cosas de lo que me dices. Hay un plano que llamaríamos comunicativo. Es cierto que grandes historiadores y no sólo franceses han incursionado en esos géneros. Ernst Gombrich, por ejemplo, escribió aquella pequeña historia contada a los adolescentes que ha vendido millones de ejemplares y es una historia mundial deliciosa para niños de 8 o 9 años. Que una personalidad tal descienda en el sentido de la comunicación es fascinante. Cuando Duby escribe la historia contada a los niños, que era para sus nietos, me parece un ejercicio de honradez intelectual, porque no es fácil escribir para los niños. Yo personalmente he escrito una historia de ese tipo. En realidad, yo no la he escrito, no me he atrevido, sino que he hecho un guión que luego han escrito escritores para niños. Surgió así mi primera historia de España para niños de tres años, que se presentó en términos de comics. La cuestión es que los informáticos, toda la información gráfica, eran de un rigor absoluto, no permitían ningún anacronismo y eso permite que vayan captando en su mente verdades y no falacias. Es necesario el principio comunicativo, porque cuando se te mete una falacia en el cerebro es muy difícil luchar contra ella.

Yo, que me he pasado toda la vida estudiando la caballería, siempre diré que lo que la gente cree que es la caballería medieval es la caballería del siglo xv. Les da igual situar la caballería del siglo xv en el viii. Con una tranquilidad espantosa lo hacen las películas, las novelas, pero también el imaginario de la gente. ¿Cómo luchar contra esto? Es un principio educativo y costoso. La creación del imaginario colectivo de algunas sociedades como, por ejemplo, la Edad Media, identificada con el mundo de la caba-

llería, de la cultura y el amor cortés, de los trovadores, de los castillos, etc., es fascinante, pero necesitamos recabar recursos suficientes para explicarlo bien, sin anacronismos.

Una de las cosas que más sorprende cuando explico esto, cuando estoy de humor y lo hago bien, con material gráfico, es cómo se va desnudando la época desde hoy hacia el pasado. Es decir, el gótico que nosotros visitamos es o del *xix* o del *xv*. Fueron los dos grandes momentos de la restauración del gótico. Si queremos llegar a una obra del *siglo xiii* es necesario tener una formación visual muy bien estilizada y así lograr distinguir, al estar delante de Notre-Dame de París, lo que hizo Viollet-le-Duc, lo que hicieron los restauradores del *siglo xv* y lo que es la obra original del *siglo xiii*. Lo que no podemos es ver esa obra y fantasear diciendo: "mira, esto lo hizo Viollet-le-Duc. Esto es lo que vio Bernardo de Chartres". Difícilmente fue así. La capacidad de demostrar, de desnudar y de educar la vista como educamos otra serie de cuestiones requiere un esfuerzo importante. Es un principio educativo, porque sólo los muy expertos lo tienen, pero la historia no va dirigida a expertos. La historia es un principio educativo, es la educación del ciudadano, como decían los franceses, lo cual es verdad. Si logras que una persona se mueva y descubra el falso, a partir de ahí empezará a descubrir las falacias de la retórica, porque las falacias se colocan a través del falso. A quien cree que Notre-Dame de París es una obra del *siglo xiii*, sin distinción, es muy fácil colarle cualquier cosa; está preparada para la mentira. Perdonad la cita feminista, que no me corresponde, porque es de las guerras culturales, pero es como preparar a las mujeres para el maltrato. Sois menores, no tenéis esto y lo otro, y al final lo creáis y lo aceptabas.

La historia tiene la responsabilidad de mostrar que hay procedimientos intelectuales que evitan la falsificación. La des-falsificación a efecto cuesta, pero hay que hacerlo. Eso sería el trabajo de lo imaginario, que dirían los franceses, una ideología que vive por sí misma. Es la rectificación que hacen los marxistas al principio de la ideología. Si dejas la ideología y el imaginario, viven solos, son como el virus. Y si te atrapa, puede hacerlo negativamente, también como un virus: te da una gripe que te deja quince días enfermo y si es el día que te toca la oposición, pues pierdes la oportunidad. Funciona así, ése es el factor humano. La imaginación es un procedimiento de articulación del cerebro que permite introducir información suficientemente sólida y solvente para agilizarlo sobre el principio analógi-

co. Os escandalizaba lo que mencionaba Alfonso Mendiola el otro día, de que nos van a meter un chip y tendremos una visión completa; sí, pero un chip jamás nos dará un principio del ser humano: la analogía. Se tendrá mucha más información, pero eso ya está pasando en la actualidad. Yo tengo mucha más información ahora que cuando era joven, porque la tengo en mi ordenador. Este ordenador conecta con mi nube, en donde están los documentos. Además, si queréis la cita de un cronista de las cruzadas, por ejemplo, la encuentro con seguridad, porque la Gallica está metida toda en internet. Perla y yo sabemos que, en nuestra juventud, para encontrar una cita de un cronista de las cruzadas teníamos que ir a París, pelear con la bibliotecaria y al cabo de una semana lográbamos encontrar la misma cita que ahora tardamos cinco minutos en encontrar. Ahora bien, digerir la información que tenemos obliga a acelerar más nuestro cerebro. Nuestros tatarabuelos pensaban que no podías ir a 100 km/h, que te matarías; ahora vamos a 180 km/h. También nos matamos. Muchas gracias, es una pregunta muy bonita.

José Enrique: Me llaman la atención esos conceptos con que jugaba: imaginación, genealogía, fantasía, etc. En mi caso, que estoy en un proceso de formación como aprendiz de historiador, me interesaría entender qué sucede cuando estoy viendo esta genealogía o la estoy distorsionando hasta cierto punto. Me refiero a las posibilidades del tiempo que se potencian a través de la genealogía y que me permiten seleccionar, dividir, jerarquizar cierto tipo de procesos y, por lo tanto, de conocimientos; se trata de un espacio de genealogía en donde hay como una temporalidad alterna o negativa. Es ahí donde, para mí, se entiende esa posibilidad de imaginar, de poder interactuar y potencializar, más allá de lo que un dato o caso puedan darme. Aprovechando que usted menciona en su bibliografía a Natalie Zemon Davis —por cierto no encontré ahí a Carlo Ginzburg—, quisiera preguntar sobre la posibilidad de potencializar lo que una genealogía no puede como tal. Es en donde prácticamente —lo diría Natalie Zemon Davis— el historiador experimenta con la imaginación la posibilidad del quizá. Entonces, ¿cómo afrontar en este momento esas dos posibilidades de creación historiográfica? Porque una cosa es el hecho histórico y otra las posibilidades que da la historiografía.

José Enrique Ruiz-Domènec: Ya que citas a Natalie Zemon Davis, diré que esta gran historiadora se me anticipó en uno de mis más deseados proyec-

tos, la biografía de Hasan al-Wazzân, llamado León el Africano. Pero lo hizo de forma tan admirable que no lo lamento. ¿Por qué uno de mis más deseados proyectos? Hasan al-Wazzân fue un granadino de finales del siglo xv, que se exilió en Marruecos con su familia, que luego se dedicó a viajar por África y fue vendido como esclavo al papa León X, uno de los papas de la familia Médicis. Por eso se le llamó León el Africano. La reconstrucción que hace Natalie es extraordinaria. Este proyecto lo había discutido con Georges Duby a mediados de los setenta. Duby me decía: "déjese de trabajar sobre 'El Gran Capitán' y dedíquese a Hasan al-Wazzân". En el tema intervenía un problema francés, porque los africanistas franceses lo habían maltratado, pero Natalie lo resuelve muy bien. Lo que tú me planteas es que se trata de dos procedimientos. La construcción es el principio narrativo que introduce Natalie Zemon Davis en este libro y en otros, pero éste es muy fino, muy refinado, porque es del siglo xxi. Si tú analizas o comparas el *Martín Guerra* y el *León Africano*, te das cuenta del gran cambio en la historiografía tras la crisis de 1989. Natalie se ha vuelto una historiadora de gran categoría y mira que ya lo era. En mi libro *Rostros de la historia* la cito como uno de los veintiún referentes para el siglo xxi, sin que por entonces hubiera publicado su libro sobre León el Africano. Es un libro magnífico, porque resuelve problemas básicos de nuestro oficio.

Lo que tú me planteas de la genealogía es que se trata de un método de análisis. Pero no te asustes: los europeos en la década de 1330 se encontraron ante ese vértigo cuando nada más y nada menos que Guillermo de Ockham les propuso acabar con los principios deductivos de la lógica para introducir los principios inductivos. Fueron los pintores góticos quienes comprendieron que ahí estaba la clave, porque los principios deductivos ya habían obturado el gótico. Entonces desarrollaron nada más y nada menos que el tríptico. Por lo tanto, no nos asustemos. Los conocimientos del genealogista (acuérdate, lo decía Foucault en una reflexión sobre Nietzsche) se vuelven operativos en el momento en que encontramos la clave que luego nos conduce a construir lo que hemos analizado. Duby y yo mismo estuvimos trabajando la genealogía de la nobleza y la memoria de los feudales. Transformar el análisis de las genealogías en la memoria fue el punto importante en la década de los setenta.

En otro orden de cosas y perdona la falta de modestia al aclararlo yo introduje en la historia más clásica de todas (la historia nacional, la historia

de España) los principios de la nueva historia que normalmente habían sido utilizados en temas como el hambre, los leprosos, la sal, la pimienta... Yo elegí como tema España en su conjunto mediante el recurso de la metodología que llamamos "nueva historia". ¿Y cual fue uno de sus efectos más visibles? Pues que necesité cambiar la cronología. No era correcta la cronología que teníamos de los periodos en los que se dividía la historia de España. Lo mismo le ocurrió a muchos historiadores británicos y estadounidenses cuando se enfrentaron con lo que Marvin B. Becker denominó "The Colloidal Solution", es decir, la introducción de la cultura humanística italiana en la Inglaterra Tudor; entonces descubrieron que había un cambio que había que situar en 1580 y no en 1480. Eso fue un importante cambio porque cuestionaba las áreas de conocimiento heredadas, Edad Media y Edad Moderna. Todavía cuesta aceptar que una historia que comienza en la Edad Media termine en 1580 y no en 1480. En mi libro sobre España también hay un cambio importante sobre la cronología y que comprende incluso la cronología de la historia contemporánea de España. Cuando introduces una nueva metodología, cambia incluso lo que parecía más estable. Tal es el efecto que producen las nuevas metodologías, inciden sobre momentos históricos que antes no se habían visto y solventan errores de interpretación.

Guillermo Zermeño: Yo quiero hacer de nuevo público mi profundo agradecimiento a José Enrique y desde luego también a El Colegio de México y a sus autoridades, a colegas, compañeros y compañeras. También quisiera agradecer —y quiero decirlo muy enfáticamente— el apoyo y la asistencia invaluable de Roxana Álvarez y de Tania Ocampo que han estado trabajando tras bambalinas, sin lo cual esto, en todos sentidos, no se hubiera logrado. Hago extensivo mi reconocimiento a otras amigas, amigos y, por supuesto, al apoyo recibido por el Consejo Nacional de Ciencia y Tecnología por hacer posible la realización de este evento, así como a todos los participantes, tanto de casa como quienes vinieron de fuera, algunos desde tierras muy remotas, que aceptaron gentilmente contribuir y enriquecer con sus reflexiones y, sobre todo con su trabajo, su inteligencia y excelente disponibilidad estas jornadas que hoy terminan. Los voy a nombrar: François Hartog, Alfonso Mendiola, Luiz Costa Lima, Hans Ulrich Gumbrecht, Saurabh Dube, José Rabasa y José Enrique Ruiz-Domènec. Muchísimas gracias.

SOBRE LOS AUTORES

Luiz Costa Lima es profesor emérito de la Pontificia Universidad Católica de Río de Janeiro. Asiduo visitante de universidades norteamericanas y europeas, en 1992 recibió el premio como mejor investigador en Humanidades otorgado por La Universidad Alexander von Humboldt de Berlín. Es autor de más de dos decenas de libros originales dedicados a la teoría y crítica literaria, entre los que destacan, *A ficção e o poema: Antonio Machado, W. H. Auden, P. Celan, Sebastião Uchoa Leite* (2012), e *História. Ficção. Literatura* (2006), galardonado en 2007 con el premio Jabuti al mejor libro en teoría literaria. En 2009 recibió el máximo reconocimiento de la Biblioteca Nacional y el Premio de la Academia Brasileña de Letras al mejor ensayo por su libro *O controle do imaginário e a afirmação do romance* (*El control de lo imaginario y la afirmación de la novela*).

Laurance Cuelenaere es investigadora independiente especializada en Antropología Cultural. PhD en Antropología por la Universidad de California, Berkeley (2009). Sus campos de investigación incluyen colonialidad/decolonialidad, interculturalidad, cambios y resistencias, fotografía y los wak'a en Bolivia. Ha publicado en varias revistas: *Journal of Latin American and Caribbean Anthropology*, *Cultural Anthropology*, *Ethnohistory*, *Language Sciences*, *Cuadernos de Literatura*, entre otras. En la actualidad está trabajando en un libro que se titulará *Indigenous Disputes under the Bolivian Plurination Bolivian State*.

Saurabh Dube es profesor-investigador del Centro de Estudios de Asia y África de El Colegio de México. Ha escrito más de cien artículos y capítulos. Además, entre los once libros de su autoría se encuentran *Subjects of Modernity* (2016), *After Conversion* (2010), *Stitches on Time* (2004), *Untouchable Pasts* (1998), y un quinteto sobre antropología histórica en español, publicado por El Colegio de México, que consiste en *Formaciones de lo contemporáneo* (2016), *Modernidad e historia* (2011), *Historias esparcidas* (2007), *Genealogías del presente* (2003) y *Sujetos subalternos* (2001). Sus más de quince volúmenes coordinados incluyen: *Crime through Time* (2013); *Otras modernidades* (2011); *Enchantments of Modernity* (2009); *Ancient to Modern* (2009); *Modernidades coloniales* (2004) y *Pasados poscoloniales* (1999).

Hans-Ulrich Gumbrecht es catedrático del Departamento de Literaturas Comparadas desde 1989, y desde 1992 ostenta la cátedra Albert Guérard de Literatura de la Universidad de Stanford. Es autor y editor de numerosos libros y artículos de historia, crítica literaria e histórica. En 2001 los museos de Zurich y Basilea organizaron exhibiciones basadas en su obra *En 1926. Viviendo al borde del tiempo* (1997). En español se encuentran también *Los poderes de la filología. Dinámicas de una práctica académica del texto. De la vida y muerte de los grandes romanistas* (2002), *Producción de presencia. Lo que el significado no puede transmitir* (2005) y *Lento presente. Sintomatología del nuevo tiempo histórico* (2010). Algunos de sus libros más recientes son *Stimmungen lesen. Über eine verdeckte Wirklichkeit der Literatur* (2011) y *Nach 1945. Latenz als Ursprung der Gegenwart* (2012).

François Hartog es historiador, director de estudios en la EHESS de París, catedrático de historiografía antigua y moderna. Con una obra de lo más prestigiado en la historiografía mundial, es autor de numerosas obras entre las que se destacan *El espejo de Heródoto. Ensayo sobre la representación del otro* (1991), *Memoria de Ulises. Relatos sobre la frontera en la antigua Grecia* (1996), *Le XIX siècle et l'histoire: le cas Fustel de Coulanges* (2001, 2a. ed.), *Regímenes de historicidad. Presentismo y experiencias del tiempo* (2003), *Evidencia de la historia. Lo que ven los historiadores* (2005), *Anciens, Modernes, Sauvages* (2005), y sus libros más recientes, *Croire en l'histoire* (2013), *La chambre de veille* (con Felipe Brandi y Thomas Hisch) (2013) y *Partir pour la Grece* (2015).

Afonso Mendiola es historiador, profesor/investigador en el Departamento de Historia de la Universidad Iberoamericana y docente en la Escuela Nacional de Antropología e Historia. Es director de la revista *Historia y Grafía* y autor de numerosos ensayos y artículos de historiografía y teoría de la historia. Entre sus libros destacan *Bernal Díaz del Castillo: verdad romanesca y verdad historiográfica* (1995, 2a. ed.), *Retórica, comunicación y realidad. La construcción retórica de las batallas en las crónicas de la conquista* (2003), y su obra más reciente, *Michel de Certeau. Epistemología, erótica y duelo* (2014).

José Rabasa es profesor emérito de la Universidad de California, Berkeley. Fue miembro del grupo de estudios subalternos afincado en los Estados Unidos. Algunas de sus publicaciones son: *Inventing America: Spanish His-*

toriography and the Formation of Eurocentrism (1993), *Writing Violence on the Northern Frontier: The Historiography of Sixteenth-Century New Mexico and Florida and the Legacy of Conquest* (2000), *Without History. Subaltern Studies, the Zapatista Insurgency, and the Specter of History* (2010) y *Tell Me the Story of How I Conquered You. Elsewheres and Ethnocide in the Colonial Mesoamerican World* (2011).

José Enrique Ruiz-Domènec es historiador, catedrático de historia medieval y director del Instituto de Estudios Medievales de la Universidad Autónoma de Barcelona. Ha sido profesor visitante en el EHESS de París y en las universidades de Poitiers, Génova y Javeriana de Bogotá y es editor de *Historia. National Geographic*. Autor de más una treintena de libros, entre los cuales se encuentran *La memoria dei feudali* (pról. de Georges Duby) (1984), *Rostros de la historia. Veintiún historiadores para el siglo XXI* (2000), *El reto del historiador* (2006), *El Gran Capitán* (2002; 2015, 5a. ed.), *España, una nueva historia* (2009, 3a. ed.), *Europa. Las claves de su historia* (2012, 3a. ed.). Sus dos últimos libros son *La trama del pasado* (2014) y *Sucesión o Secesión* (2015).

Juan Pedro Viqueira es profesor-investigador en el Centro de Estudios Históricos de El Colegio de México en donde imparte los cursos de “Antropología filosófica” e “Historia general de Chiapas”. Es autor, entre otros libros, de *¿Relajados o reprimidos? Diversiones públicas y vida social en la ciudad de México durante el siglo de las Luces* (1987), *María de la Candelaria, india natural de Cancun* (1993), *Indios rebeldes e idólatras* (1997), *Une rébellion indienne au Chiapas, 1712* (1999) y *Encrucijadas chiapanecas. Economía, religión e identidades* (2002). Actualmente se encuentra en prensa, un nuevo libro escrito en colaboración con Tadashi Obara-Saeki, *El arte de contar tributarios. Provincia de Chiapas, 1560-1821*. Ha coordinado tres libros colectivos: *Chiapas: Los rumbos de otra historia* (en colaboración con Mario H. Ruz) (1995), *Democracia en tierras indígenas. Las elecciones en los Altos de Chiapas (1991-1998)* (en colaboración con Willibald Sonnleitner) (2000) y *Los indígenas de Chiapas y la rebelión zapatista. Microhistoria políticas* (en colaboración con Marco Antonio Estrada Saavedra) (2010).

ÍNDICE ONOMÁSTICO

A

Adorno, Theodor, 154, 162
Aguilar Hernández, Eufemio, 208, 214
Alberro, Solange, 49, 245, 252
Albornoz, Cristóbal de, 235
Alciato, A., 105
Allen, William Sheridan, 205-207, 214
Álvarez, Roxana, 298
Al-Wazzân, Hasan, 272, 297
Ambedkar, B. R., 178
Apter, David E., 152, 162
Arias, Ybeth, 251
Aristóteles, 19, 102, 183-186, 198, 215
Arriaga, Pablo José, 235
Asselbergs, Florine, 219, 241
Assunto, Rosario, 17, 21
Astvaldsson, Astvaldur, 235, 241
Austin, J., 73
Ávila, Francisco de, 238-241, 254
Avilés, Pablo, 23
Ayala, Francisco de, 254

B

Bacon, Francis, 104, 105
Bajtin, Mijail, 123, 202-203, 215
Balandier, Georges, 32, 45
Balzac, Honoré de, 36
Baratin, Marc, 66, 89
Barraclough, Geoffrey, 266, 280
Bartrop, Paul R., 227, 244
Bataillon, Marcel, 266
Baudelaire, Charles, 126, 128, 154
Baudoin, F., 105
Beatles, 141
Becker, Marvin B., 298
Béligand, Nadine, 44, 58, 249, 252, 293
Benjamin, Walter, 143-144, 174, 177, 263, 279
Bentham, Jeremy, 109
Beriou, Nicole, 293
Berkhoffer, Robert F., 13, 21
Berlin, Brent, 190-191, 215
Berr, Henri, 30
Beuchot, Mauricio, 187, 215
Bhabha, Homi, 287
Bilgrami, Akeel, 151, 162
Blake, W., 168
Bloch, Marc, 56, 264, 281

Blumenberg, Hans, 17, 21, 112, 255, 281
 Boas, Franz, 57, 190
 Boecio, 184
 Bonaparte, Napoleón, 34, 36, 291
 Borges, Jorge Luis, 118, 174
 Borón, Atilio A., 19, 21
 Braudel, Fernand, 29-31, 33, 37-38, 41, 45, 47-48, 54-56, 266, 291
 Brezhnev, Leonid, 129
 Briggs, Asa, 13, 22
 Broch, Hermann, 37
 Budé, G., 105
 Bühler, Johannes, 266
 Burckhardt, Jacob, 267, 277
 Burke, Peter, 270, 281

C

Calvino, Italo, 119, 120
 Canfora, Luciano, 66, 89
 Cannadine, David, 13, 22
 Carassale, Santiago, 170
 Cárdenas, Cuauhtémoc, 196
 Cardini, Franco, 272, 281
 Carlyle, Thomas, 267
 Caspistegui, Francisco Javier, 13, 24
 Cassagne, Sophie, 294
 Castro, Fidel, 118
 Chakrabarty, Dipesh, 40, 45, 160, 162
 Chateaubriand, François-René, 31, 34, 36, 45, 53
 Chaunu, Pierre, 15

Childs, Peter, 155, 162
 Choque, Cristóbal, 237-241
 Cicerón, 82
 Coleridge, Samuel T., 106
 Collier, George A., 192, 197, 215
 Collingwood, R. G., 266
 Colón, Cristóbal, 224, 228
 Comaroff, Jean, 151, 162
 Comaroff, John, 151, 162
 Conkin, Paul K., 14, 22
 Constantino el Grande, 277
 Cooper, Frederick, 32, 39, 45
 Copérnico, Nicolás, 110
 Costa Lima, Luiz, 20, 101, 105, 112, 114, 116-117, 120-121, 144, 298
 Cuelenaere, Laurence, 219, 232-233, 236, 241
 Curtius, Ernst-Robert, 266

D

D'Almeida, Fabrice, 273, 281
 Darnton, Robert, 270, 281
 Da Vinci, Leonardo, 291
 Davis, Angela, 141
 De Certeau, Michel, 61-64, 66-68, 89, 96, 224
 De Chartres, Bernardo, 295
 De las Casas, Bartolomé, 245
 Dedrick, Don, 217-218
 Delgado, Dante, 210
 Del Pino, Fermín, 56, 93
 Delumeau, Jean, 79, 89
 Derrida, Jacques, 269

Descartes, Rene, 104, 165
 Díaz del Castillo, Bernal, 102-103,
 105
 Díaz Teratol, Martín, 208, 214
 Domínguez Ortiz, Antonio, 266
 Dopsch, Alfons, 266
 Douglas, Mary, 231-232, 242
 Dreyfus, Joseph, 27
 Dube, Saurabh, 20, 147-148, 151,
 153-158, 161-167, 170, 172,
 176, 179, 298
 Duby, George, 81, 89, 266, 272,
 279, 281, 292-294, 297
 Dupront, Alphonse, 57
 Durán, Diego, 245, 248, 253
 Durán, Norma, 23
 Durston, Alan, 237, 242
 Dylan, Bob, 172

E

Einstein, Albert, 14
 Eliade, Mircea, 33, 45, 53
 Elias, Norbert, 41, 61, 79
 Elliot, John, 277
 Elton, G. R., 281
 Engels, Federico, 170-171, 200, 215
 Espinosa Cabrera, Rubén, 13, 25
 Espinoza Soriano, Waldemar, 219,
 242
 Esposito, Elena, 103-107, 111,
 112
 Esqueda, Enrique, 119
 Estenssoro, Juan Carlos, 254
 Estrada Martínez, Rosa Isabel,
 208, 215

Estrada Saavedra, Marco, 211,
 214-216
 Evans-Pritchard, 223, 229-231

 F

 Fabian, Johannes, 174, 177-178,
 225, 242
 Faulkner, William, 106, 112
 Febvre, Lucien, 29-30, 33, 37, 45,
 47, 55, 201, 202, 204, 215
 Fehrmann, Silvia, 23
 Felipe II, 81, 256, 266
 Fermat, Pierre de, 103, 106
 Fernández de Córdoba, Gonzalo,
 260
 Fernández Sebastián, Javier, 22, 25
 Filipo II de Macedonia, 65
 Finley, Moses, 41, 54
 Fontana, Josep, 17, 22
 Foucault, Michel, 50, 175, 297
 Freud, Sigmund, 93, 267
 Freyre, Gilberto, 30, 45
 Fritzsche, Peter, 17, 22
 Furet, François, 31, 46

G

Gadamer, H. G., 11, 18-20, 22,
 99, 132, 278, 283
 Gaddis, John Lewis, 17, 22
 Galileo, 110
 Gante, fray Pedro de, 248
 García, Alan, 251, 252, 258
 Garciadiego Dantan, Javier, 9
 García Linera, Álvaro, 227

Garibaldi, 277
 Garner, Dwight, 265
 Garrison, Janine, 252
 Geertz, Clifford, 213, 216, 270
 Gemelli, Giuliana, 29, 46
 Gibbon, Edward, 271, 281
 Ginzburg, Carlo, 203, 204, 216, 296
 Goethe, J. W., 17, 119
 Gombrich, Ernst, 294
 González, Felipe, 16, 22
 González y González, Luis, 205, 216
 Gonzalo Sánchez-Molero, José Luis, 89
 Goody, Jack, 41, 46
 Gose, Peter, 219, 242
 Gracián, Baltasar, 142
 Graus, Frantisek, 281
 Grazia, Victoria de, 272, 282
 Greenblatt, Stephen, 269, 282
 Gruber, Jacob, 222, 242
 Gumbrecht, Hans Ulrich, 16-18, 20, 23, 123, 133-134, 136, 138, 141-142, 144, 145-146, 167, 171, 298

H

Habermas, Jürgen, 72, 89
 Halliwell, Stephen, 118
 Hall, Stuart, 159
 Hamerow, Theodore, 265, 282
 Hartman, Geoffrey, 139
 Hartog, François, 13, 16-19, 23, 27, 28, 37, 40, 46-49, 50-52,

54, 55-56, 58, 61, 89, 93, 98, 273, 282, 298

Haskell, Francis, 276, 282
 Hausberger, Bernd, 145
 Havelock, Eric, 74
 Heather, Peter, 270-271, 282
 Hegel, G. W. F., 34, 115, 125
 Heidegger, Martin, 60, 64
 Hermitte, Esther, 231, 232
 Heródoto, 49, 54, 56-57, 85, 103, 105
 Himmelfarb, Gertrude, 269, 282
 Hitler, Adolf, 110, 120, 205, 245
 Hodges, Michael, 14, 23
 Hotman, F., 105
 Huizinga, Johan, 276
 Huntington, Samuel, 282
 Husserl, Edmund, 64, 279
 Huyssen, Andreas, 17, 23
 Hvostoff, Sophie, 209, 216

I

Iggers, Georg, 41, 46
 Iribarren, Pablo, 208, 216

J

Jacob, Christian, 66, 89
 Jaeger, Werner, 266
 Joinville, Jean, 278
 Joyce, James, 94
 Juan Carlos I, 227
 Judt, Tony, 264-265, 282
 Julio César, 277

K

- Kafka, Franz, 107
 Kant, Immanuel, 69, 89, 125
 Karsenti, Bruno, 78, 89
 Kay, Paul, 190-191, 215,
 217-218
 Kennedy, John F., 95, 267
 Kershaw, Ian, 110-111, 113
 Khetarpal, Naveen, 191, 217
 Klaniczay, Gabor, 273, 283
 Koselleck, Reinhart, 17-18, 23,
 123-124, 126-127, 133-136,
 138-139, 255, 274, 278, 283
 Kozicki, Henry, 283
 Kracauer, Siegfried, 17, 23, 166
 Kristeller, P. P., 105, 113
 Kundera, Milan, 36, 37, 46
 Kutúzov, Mijaíl, 36

L

- Lachs, John, 14, 23
 La Fayette, Madame de, 103
 Laforgue, Jules, 200, 216
 Landes, David S., 272, 283
 Langlois, Charles-Victor, 27
 Latour, Bruno, 68, 90, 220, 223,
 242
 Lavissee, Ernest, 27
 Lefranc, Abel, 201
 Le Goff, Jacques, 61-62, 90,
 277-278, 283
 Lemkin, Raphael, 226
 León X, 297
 Leslie, 50

- Lévi-Strauss, Claude, 30-31,
 46-47, 54-57, 230, 246
 Lévy-Bruhl, Lucien, 223, 229-231
 Libera, Alain de, 184-186, 216
 Littell, Jonathan, 142
 Lloyd, Geoffrey E. R., 199, 216
 López Ángel, Domingo, 210
 López Caballero, Paula, 52
 Lopez, Roberto Sabatino, 266, 283
 Lotman, Iuri, 12, 23
 Löwith, Karl, 263
 Lucrecio, 202
 Luhmann, Niklas, 74-75, 79-80,
 82, 90, 103, 124
 Lyotard, Jean-François, 130, 137

M

- Macaulay, Thomas, 273, 279
 MacLaury, Robert E., 189-191,
 216, 217
 MacMillan, Margaret, 274-276,
 282, 283
 Magno, Alejandro, 65
 Malinowski, Bronislaw, 93,
 223-225, 228, 242, 257
 Man, Paul de, 269, 284
 Marcos, subcomandante, 196
 Margolis, Joseph, 284
 Marquard, Odo, 17, 24
 Marx, Karl, 115, 267
 Mastrogregori, Massimo, 264, 284
 Matthew, Laura E., 219, 243
 Maturana R., Humberto, 24
 Mauss, Marcel, 32, 78, 80-90,
 223, 230, 243

May, Larry, 227, 243
 Mazarella, William, 157, 163
 Mazower, Mark, 273, 284
 McCullough, David, 272, 284
 McLuhan, Marshall, 74, 90
 McNeill, J. R., 272, 284
 McNeill, William H., 272, 284
 Mendiola, Alfonso, 18, 20, 24, 59, 91, 93-94, 96, 98, 102-103, 105, 113, 249, 250, 296, 298
 Menocchio, 203, 204
 Menón, 181, 182, 183
 Merleau-Ponty, 64
 Michelet, Jules, 267
 Mignolo, Walter, 56
 Mitchell, Timothy, 159, 163
 Molina, Cristóbal de, 235
 Mommsen, Theodor, 267, 277
 Monas, Sidney, 269, 284
 Montaigne, Michel de, 102
 Morales, Evo, 227, 228
 Morquecho Escamilla, Gaspar, 208, 217
 Moses, A. Dirk, 54, 227, 243
 Murari Pires, Francisco, 113
 Musil, Robert, 166, 170

N

Navarrete, Federico, 253
 Needham, John, 41
 Neurath, Johannes, 250, 257
 Newton, Isaac, 110, 188-189, 192
 Niethammer, Lutz, 13, 24, 284
 Nietzsche, 297
 Nora, Pierre, 62, 90

O

Obama, Barack, 134
 Ocampo, Tania, 298
 Ockham, Guillermo de, 297
 Oexle, Otto Gerhard, 13, 24
 O'Gorman, Edmundo, 134, 233-234, 238, 243, 248, 258, 259
 Olábarri, Ignacio, 13, 24
 Onccoy, Taqui, 254
 Ong, Walter J., 73
 Ortiz Cassiani, Javier, 94
 Ortiz Monasterio, José, 96
 Orwell, George, 268
 Oudijk, Michel R., 219, 243
 Ozouf, Mona, 272, 285

P

Palafox, Juan de, 245
 Pani, Erika, 9
 Pantoja Reyes, José R., 13, 25
 Paramei, Galina V., 217, 218
 Pascal, Blas, 103, 106
 Pasquier, Étienne, 105
 Péguy, Charles, 27, 33, 46, 93
 Pérez Tzu, Mariano, 210, 217
 Pericles, 118
 Perón, Juan, 117
 Pirenne, Henri, 266
 Platón, 74, 182-184, 186, 192, 213, 217
 Plauto, 12
 Plotino, 183-184, 214
 Plutarco, 34, 65

Pocock, D. F., 230, 243

Pollock, Jackson, 140

Porfirio, 183-185

Porphyre, 183-184, 216-217

Pound, Ezra, 154

Ptolomeo I Google, 65, 69, 70

Ptolomeo II Filadelfo, 65

Ptolomeo I Sóter, 65

Q

Quintiliano, 82

R

Rabasa, José, 20, 219-221, 226,
243, 247, 249, 257, 261, 287,
292, 298

Rabelais, François, 201-202

Ranke, 85

Rao, Anupama, 178

Regier, Terry, 191, 217

Relanzón Briones, Lucía, 23, 133

Renan, Ernest, 33

Rickert, Heinrich, 198, 213, 217

Ricoeur, Paul, 61

Rico, Francisco, 83, 90

Rieff, David, 263, 285

Rockwell, Elsie, 174

Rodríguez Kuri, Ariel, 9

Rostow, W. W., 152, 163, 169

Rousseau, Jean-Jacques, 31, 143

Rozat Dupeyron, Guy, 13, 25

Ruiz-Domènec, José Enrique, 17,
20, 24, 255, 259, 263, 265, 275,
285, 287, 290, 292, 294, 296

Ruiz, Nicolás, 212

Rus, Jan, 208, 217

S

Sahagún, Bernardino de, 245, 248,
253, 254

Said, Edward, 177, 287

Salomon, Frank, 235-240, 243

San Agustín, 98

Sánchez Marcos, Fernando, 13, 24

Sánchez-Molero, Gonzalo, 81, 89

Santamaría Navarro, Víctor
Manuel, 23

Santo Tomás, 246

Sartre, Jean Paul, 36

Saussure, Ferdinand de, 62

Schama, Simon, 273-285, 289

Schlögel, Karl, 47, 273, 285

Schmitt, Jean-Claude, 272, 285,
293

Schorr, Karl Eberhard, 82, 90

Schorske, Carl, 15, 24

Scott, James, 255

Seignobos, Charles, 27

Semo, Ilán, 138

Sergi, Giuseppe, 272, 285

Shakespeare, William, 269

Sheridan, Cecilia, 50

Shoshan, Nitzan, 169, 170

Smith, Karen Elizabeth, 227, 243

Snowman, Daniel, 13, 22

Sócrates, 181-182, 183

Sonnleitner, Willibald, 193,
195-196, 206, 209, 210, 217,
218

Spence, Jonathan, 272, 285, 293
 Spivak, Gayatri, 287
 Stone, Oliver, 95
 Stromberg, Roland N., 14, 22

T

Talpade Mohanty, Chandra, 163
 Taussig, Michael, 223, 231-232, 236, 244
 Taylor, Gerald, 235-237, 239-240, 244
 Thomas, Brook, 286
 Tolstoi, León 36
 Torres Nafarrate, Javier, 24
 Totten, Samuel, 227, 244
 Treitschke, Heinrich von, 37
 Trevelyan, G.M., 277
 Trouillot, Michel-Rolph, 161, 163
 Tuchman, Barbara W., 266, 286
 Tucídides, 103, 105, 118, 274

U

Ulises, 48, 53, 61
 Ungaretti, Giuseppe, 116
 Urioste, George L., 237, 243

V

Vaihinger, Hans, 105, 109
 Valero Pie, Aurelia, 44, 58, 97, 112, 117, 133, 143, 179, 252

Valéry, Paul, 95, 263, 286
 Vázquez de Prada, Valentín, 13, 24
 Velázquez, Diego, 277
 Vera Hernández, Gumersindo, 13, 25
 Verdú, Vicente, 16
 Véron-Bellecourt, Alexandre, 34, 35, 36
 Vespucio, Américo, 224
 Veyne, Paul, 198, 199, 213, 218
 Villacañas, José Luis, 23
 Villagrán, Gaspar de, 247
 Villa, Pancho, 120
 Viollet-le-Duc, 295
 Viqueira, Juan Pedro, 11, 20, 181, 193, 196, 208, 211, 214-215, 217-218
 Vives, Juan Luis, 105
 Vogt, Evon Z., 215, 218
 Voltaire, 143
 Von den Steinen, barón, 231
 Von Kleist, Heinrich, 125
 Von Ranke, Leopold, 267

W

Wang, Q. Edward, 41, 46
 Weber, Max, 110-111, 113, 120, 127
 Webster, Michael A., 191, 218
 Wetherell, Margaret, 163
 White, Hayden, 17, 25, 94-95, 159, 160, 161, 163, 270, 286
 Wittgenstein, Ludwig, 73
 Woolf, Daniel, 41, 42, 46, 94

Z

Zaslavsky, Danielle, 166, 167

Zemon Davis, Natalie, 256, 272,
286, 296, 297

Zermeño, Guillermo, 11, 18,

24-25, 47, 57, 81, 89, 91, 95,

99, 114-116, 120-121, 134,

146-147, 164, 167, 168, 170,

179, 245, 256, 261, 272, 287,
298

Zertal, Idith, 272, 286

Historia/fin de siglo

se terminó de imprimir en septiembre de 2016,
en los talleres de Reproducciones y Materiales, S.A. de C.V.,
Monte Alegre 44 bis, col. Portales Oriente, 03570,
Ciudad de México.

Portada: Pablo Reyna

Tipografía y formación: Manuel O. Brito Alviso
Cuidó la edición la Dirección de Publicaciones de
El Colegio de México.

